تييري پاكو

الطوبيا والطوباويون



الفارابي

الطوبيا والطوباويون

Thierry Paquot

Utopies et utopistes

La Découverte
9 bis, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris

تييري پاكو

الطوبيا والطوباويون

تعريب: د. أ. خليل أحمد خليل

دار الفارابي

الكتاب: الطوبيا والطوباويون
المؤلف: تييري پاكوت
نقلها إلى العربية:
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: info@dar-alfarabi.com
www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2008
ISBN: 978-9953-71-387-8

ISBN: 978-2-7071-3449-3

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication Georges Shéhadé, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères et Européennes et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France au Liban.

يصدر هذا الكتاب بدعم من وزارة الخارجية الفرنسية والأوروبية والسفارة الفرنسية في لبنان، قسم التعاون والعمل الثقافي وذلك في إطار برنامج جورج شحادة للمساعدة على النشر.

تباع النسخة الكترونياً على موقع:
www.arabicebook.com

المقدمة

إنَّ الإنسان كائن تحكمه الرغبة (être du désir) وليست الحاجة (besoin)، حسبما يزعم الفيلسوف غاستون باشلار، الذي جعل من الطوبيا غايته destination الطبيعية. إن هذا الفيلسوف الذي عُرف بمنظِّر فلسفة \اللا *(philosophie du non)* وإبداعية \الفضاء *(Poétique de l*espace) لم يضع طوبيا، وإنما كان مناصراً للسعادة، فمن هنا كان انتماؤه إلى الطوباويين. وعلى غرارهم فإنه قد منح الحلم ميزة على السبات الثقيل (sommeil lourd)، وآمن بصورة الواقع أكثر مما آمن بحقيقة الصورة، مراهناً على ما ينبت وينشأ. وهذه الولادة تكتسي صورة الفجر وعبق الموضع الآخر (l'ailleurs). إنَّ باشلار هنا هو شقيق للشاعر السوريالي أندري بروتون (André Breton)، صاحب القصيدة \المهداة إلى فوريي *(Ode à Charles Fourier)*: وهكذا يلاحق (traquer) الثلاثة ما فوق الواقع (surréel) في غمرة الواقع بأقصى رتابته، مع إدراكهم أنَّ الإنسان يستحق أمراً أفضل مما بحوزته ومما يعتاده كسلاً وخوفاً من الذات، ومستعجلين عالماً آخر متسقاً تسود فيه الموسيقى والمحبة.

إنهم "طوباويون" بحق، قد يقول السياسي "المسؤول" مبتسماً وهو يحمل آلته الحاسبة بيده اليمنى وكتاب القانون المدني باليسرى. وسيبذل ما يسعه من جهد لعدم إضفاء أي قيمة عليهم باسم الواقعية والبراغماتية والفاعلية والكفاية (performance)، والتقدم والعقلانية! أما الجمهور المرتهن للسياسي "المسؤول" فإنه سيسخر من هؤلاء المفكرين الطفوليين. بالمقابل، هناك طوباويون آخرون (كيف يمكن تمييزهم عن الأوائل؟)، سيعتمدون، مخادعين، خطاباً جاداً بألفاظ منمقة، وسينذرون بالكوارث وفاضحين المذنبين وداعين إلى الثأر. وهكذا سيسود الغضب والشراسة صفوفهم، وسترتفع أصواتهم المتوعدة بحيث يؤدي ذلك إلى أن يعرض السياسي عليهم عندئذٍ معاهدة. هذا العرض الموجز هو عرض هزئي مقصود. وبالاستناد إلى ما تقدم فإنّ المواطنين يقسمون إلى ثلاث مجموعات: "الطوباويون الذين ليسوا بغافلين عن أن الجناس التصحيفي *(anagramme)* لـ"الصور" هو "سحر"، و"المسؤولون" (عن مصالحهم بأعيانها) و"الطوباويون" السوداويون. والواقع أن مروحة صنوف المواطنين أوسع من ذلك بكثير وكذلك هي المثل التي تحركهم. إذن، كيف يمكن التقديم لعرض "الطوبيا" والطوباويين مع التشديد مسبقاً (d'emblée) على صيغة الجمع؟ وهناك طوبيا عديدة - أي أن هناك "مشاريع" سياسية عدة

غايتها سعادة كل فرد على حدة والجميع أيضاً - وثمة سبل متنوعة لبلوغها. لهذا ينبغي عدم التقليل من شأن المسارات المضللة، التي تحدد شروط البشر وتوحدها وتنزع عنها الصفة الإنسانية، ولا من شأن المخططات المسدودة الطريق التي تُطبِق على الذين أملوا، من كلا الجنسين، بمزيد من الحرية وتسجنهم! إن الطوبيا لم تكن يوماً عديمة الجسد، بل وجدت في الإنسان، من كلا الجنسين، من خاضوا التجربة - وليس كفئران مختبر - بل عن إيمان ووفاء وشهامة، وبذلوا الجهد - داخل المجتمع الذي أدانوه – من أجل بناء ملاذ، أو السعي للعيش في إطار شيء آخر وبصورة مختلفة. إن الجزيرة غالباً ما تعطى مثلاً لوصف الإطار المشجِّع على وضع طوبيا ما. والجزيرة أرض محمية حقيقةً. والبعض يرى فيها، من الناحية الرمزية، جنيناً يسبح في السائل *(amniotique)* الذي يقوم بدور الواقي أيضاً. غير أن الجزيرة غالباً ما تكون معرضة للرياح، ونزوات المحيط وطموحات الغزاة، وسيخرج الجنين من رحم الأم في المدى المحتوم. وذلك هو شأن الطوبيا التي لا تكتسي معانيها كاملة إلا من خلال تأثرها بذبذبات الطموحات التي يحملها الأعضاء المنتمون إليها، أي عندما تنبض بالحياة. وأفضل طريقة لعرضها، في نظرنا، ليست تلك التي تتّبع تعاقب ظهورها زمنياً، وإنما طريقة تحليل المواضيع المتكررة مثل العمل وأوقات الفراغ، الطفل والأسرة، الحب

والحياة الجنسية، والهندسة المعمارية والتنظيم المدني. ولكن قبل ذلك لا بد من التعرف إلى توماس مور (Thomas More) مبتكر هذه الكلمة.

1

الطوبيا في صيغَتَي المفرد والجمع

عندما نشر توماس مور كتاب \الطوبيا\ سنة 1516 كان يجهل أنه يطلق صنفاً أدبياً جديداً، لا سيما أنه أدخل إلى مفردات اللغة العادية لفظاً لا يفنى - أقله يبقى قيد الاستعمال - ويدور حوله لغط أكيد لأنه متعدد المعاني. وبالفعل فإن لفظ "الطوبيا" يستكمل بالصفة "طوباوي"، التي تدل إما على "الحالم الوديع"، الذي يظن رغباته وقائع محققة، أو على الإصلاحي الاجتماعي، المخلص كلياً لطموحه في إرساء "مجتمع جديد". والطوباوي غالباً ما يبدو مهووساً، ومتعصباً لمشروعه وحده أحياناً، وهو ليس "تعصبياً" على الدوام، بخلاف "الحالم الوديع"! وأحياناً يتم إدغام هاتين الصفتين كما هو الحال عند شارل فوريي.

لفظ "الطوبيا" (Utopia)

إن مصطلح "الطوبيا" اشتقه توماس مور، كما تشهد

على ذلك مراسلاته مع صديقه إرّاسموس (Erasme) (رسالتا 12 نوفمبر/تشرين الثاني والرابع من ديسمبر/كانون الأول سنة 1516) قبيل نشر المصنف المعنون الصورة الفضلى للجماعة السياسية وجزيرة الطوبيا الجديدة باللاتينية من قبل تييري مارتان في لوفان (Thierry Martin à Louvain). وهكذا يجري إشراك اللفظ اليوناني اللاتيني المستحدث والحرف اللاتيني النافي (ou) مع لفظ (topos) ("المكان") اليوناني لترجمة معنى (nusquama)، أي "بلد اللامكان" الذي لم يكن يروق لتوماس مور كثيراً. ولفظ (Utopia) مستحب إلى السمع عندما ينطق به الإنكليزي، وقد عيّن مبتكره مسلكاً آخر لترجمته، باللعب على نطقه تحديداً. فهو أبرز المقطوعة السداسية التالية بتوقيع المدعو أنيموليوس (Anémolius) الذي ليس سوى مور بالذات:

"طوبيا، من أجل عزلتي كما سمّاها القدماء،
منافسة هي للمدينة التي صاحبها أفلاطون،
عليها ربما تفوّقت - لأنني بمجرد حروف رُسمت بها
كنت وحدي قد وضحتها
عبر الإنسان والموارد، وقوانين مما علا شأنها -
فالطوبيا (Eutopia) اسم يدين لي المرء به ولا جدال في ذلك".

(Eutopia) أو "الطيّب" "الصالح" (eu باليونانية)

و"المكان" topos) باليونانية)، من هنا جاءت عبارة "بلد السعادة". وبالتالي فإن ذلك البلد الذي لا وجود له على أية خارطة (utopia) قد يكون أفضل العوالم (eutopia).

ولئن كان رابلي (Rabelais) قد استخدم المصطلح في مصنفه بانتاغرويل (1532) *(Pantagruel)*، فإن ذلك لم يكن بالإحالة إلى مصنف توماس مور، وإنما بصورة أعمّ إلى "بلد خيالي". قد يخال لنا أن ذلك اللفظ دخل اللغة الفرنسية حاملاً هذا المدلول بعينه. ومن ناحية أخرى، عندما ظهر للمرة الأولى في قاموس *(A Dictionarie of the French and English Tongue, de Randle Cotgrave, 1611)*، فإنه ترافق مع هــذا الــتــعــريــف: (an imaginarie place, or country)، أي "مكان، أو منطقة خيالية". وكما يلاحظ هانس - غونتر فونك (Hans Gunter Funke) [1988](*)، فإن القرن السابع عشر ستغلب عليه مصطلحات "الرحلات"، و"الروايات"، و"الحكايات" للدلالة على السرد الطوباوي الذي نجده على سبيل المثال عند سافينيان صاحب سيرانو دِ برجراك (Savinien de Cyrano de Bergerac) (العالم الآخر. دول وإمبراطوريات القمر. دول وإمبراطوريات الشمس، 1657 *(L'autre Monde. Les Etats et Empires de la Lune. Les Etats et Empires du Soleil,)* (1957)، وعند دينيس فيراس

(*) الإحالات بين معقوفتين تردنا إلى لائحة المراجع في نهاية الكتاب.

(حكاية السيفيرامب، الشعوب التي تستوطن قسماً من القارة الثالثة المسماة عادة الأرض الجنوبية، ١٦٧٧ *(Histoire des Sévarambes, peuples qui habitent une partie du troisième continent communément appelé la Terre australe,* 1677)

وعند فونتنيل (Fontenelle) حكاية جزيرة بورنيو، 1686 *(Relation de l'île de Bornéo, 1686)* أو كذلك فينيلون (Fénelon) (مغامرات تيليماك، 1699) (*Les Aventures de Télémaque,* 1699).

وقد أعاد القرن الثامن عشر اكتشاف هذا المصطلح، وإنما دائماً بمعنى "البلد" أو "الدولة" التي لا وجود لها، نظراً لعزلتها الجغرافية من جهة ولفضائلها من جهة أخرى. ودخل القاموس للمرة الثانية في تاريخه، في قاموس تريفو (Trevoux) (1752)، مع هذا الشرح: «Utopie s.f. Région qui n'a point de lieu, un imaginaire»، "الطوبيا صقع لا مكان له، أي المكان المتخيل". وقد أحصي في عصر الأنوار ما يناهز الثمانين نصاً طوباوياً جديداً صُنِّفت تبعاً لعلم التصنيف المعتمد في الجامعات، إلى: 1) "الجمهورية الخيالية"؛ 2) "الرحلة الخيالية"؛ 3) "الرواية الاجتماعية"، وقد شكلت الأصناف الثلاثة "صنفاً أدبياً" خاصاً. ولئن راح يفرض نفسه باضطراد فإنه كشف عن سائر وجوهه المتعددة المعاني مكتسباً في الوقت نفسه معنى تحقيرياً. فنعت "خيالي" غالباً ما أُخذ بمعنى مرادف لـ "مستحيل"، وغير

"واقعي". وعلى هذا المنوال قام ديدرو (Diderot)، في مصنفه مديح القس غالياني 1770 *(Apologie à l'abbé Galiani)*، بنقد القس موريلّي (Morellet) (1727-1819) آخذاً عليه الخضوع للنزعة "الطوباوية بلا حدود" وتبنِّي منطق "تجريدي طوباوي". ولقد نعت ميرابو (Mirabeau)، بعدها بخمس سنوات، أتباع الطوبيا بـ "طوباويين" 1789، الأمر الذي يعني "مشعوذين" بالنسبة إليه، بيد أن الطوباويين بالنسبة إلى كميل ديمولان (Camille Desmoulins) أناس معتبرون بالتأكيد وقد انضم إليهم في عمل مشترك غايته وضع "دستور طوباوي" (1794).

أما مصطلح "طوباويون"، فكان ينبغي انتظار شارل فوريي (1818) حتى يصبح بالإمكان قراءته بقلمه ومستخدَماً بنحو أكثر وأكثر تكراراً. وقد ردّ فوريي هذا النعت على نحو ساخر إلى الذين نعتوه به، إذ لم يكن يعتبر نفسه "طوباوياً"، وإنما كان يعتبر أمراً "طوباوياً" أن يخال المرء حال المجتمع الراهن مصدر رضى. وفي تلك الفترة أيضاً شاع إدخال المصطلح في معظم القواميس: القاموس الشامل للغة الفرنسية لكلود فيكتوار بواست (1800) *(Dictionnaire de la langue française* de Claude Victoire Boiste)؛ والقاموس العام لقواميس الفرنسية وقواعدها، لنابليون لاندي (1834) (*Dictionnaire général et grammatical des dictionnaires français* de Napoléon Landais)؛ والقاموس القومي أو

القاموس الأساس الكبير للغة الفرنسية، للوي - نيكولا بيشريل (1843 - 1846 *Dictionnaire national ou Grand Dictionnaire classique de la langue française,* de Louis-Nicolas Bescherelle)، إلخ. وخاصية المصطلح الرئيسة متعلقة بتشييد "مجتمع عادل" و"مثالي" و"تسود فيه المساواة"، غير أن لفظ "طوبيا" سيترافق مع "الاشتراكية، في أعقاب الحركات الاجتماعية المرتبطة بشروط العمل في الصناعة – الناشئة حينها - التي "شغلت بال" معظم المجتمعات الغربية، حيث إنه طرح من قبل "الاشتراكيين" (مصطلح من سنة 1833) (مصطلح جديد كان قد اشتقه بيار لورو سنة 1831، Pierre Leroux). وكان انتقاد "الجمعي" «collectivisme» و"الشيوعية" «communisme» باعتبار أن هذين المصطلحين قد افتضح أمرهما لاتسامهما "بالطوباوية". من هنا كان رد فعل فريدريش إنجلس، سنة 1878 للتمييز جيداً بين "الاشتراكية الطوباوية" و"الاشتراكية العلمية"، التي مثلها صديقه كارل ماركس وجرى الترويج لها تحت تسمية "المادية التاريخية". وقد اعتبر واضعاً البيان الشيوعي (1848) بنظر مشنعيهما طوباويَيْن يفوق خطرهما خطر آخرين من طينتهم، لأنهما ثوريان. إذ إن الاقتصاد السياسي، في نظرهما، قد حوّل كل شيء إلى بضاعة بما في ذلك "قوة عمل" "البروليتاري". وبما أن ماركس وإنجلس كانا قد قرأا أبرز

النصوص الطوباوية ووجدا فيها تقارباً مع تحليلاتهما، في كثير من المسائل، فمن الجائز ضمهما إلى الكوكبة ذاتها. إنَّ ماركس لم يكن راغباً في "قدح النار تحت قِدر المستقبل"، وكان يمنع نفسه من توصيف مرحلة ما بعد الرأسمالية، حتى ولو كانت لديه بعض الأفكار عنها. لقد نشر إنجلس في سنة 1845 بدون ذكر اسمه "توصيفاً للمستوطنات الشيوعية التي أنشئت مؤخراً والتي ما زالت قائمة" [ترجمة في ديروش، 1965، ص 93 وما يليها]، والتي كان قد زارها في إنكلترا وأعجب بها كثيراً. وكان قد سبق لكليهما أن أشارا في البيان: بَيْد أنّ الكتابات الاشتراكية والشيوعية تشتمل أيضاً على عناصر نقدية. فهي تُهاجم المجتمع القائم بكل أُسسه. ومن ثم فإنّها تُقدِّم مادة قيِّمة جداً لتنوير العمال. فإنّ موضوعاتها الإيجابية عن مجتمع المستقبل، مثل إزالة التناقض بين المدينة والريف، وإلغاء العائلة، والربح الخاص، والعمل المأجور، والمناداة بالانسجام المجتمعي، وبتحويل الدولة إلى مجرّد إدارة للإنتاج، هذه الموضوعات كلُّها لا تُعبِّر إلّا عن إلغاء التناحر الطبقي الذي ابتدأ ينمو، والذي لا تعرف هذه الكتابات إلّا شكله الأوَّلي المبهم غير المحدد(*).

(*) البيان الشيوعي، النص الكامل مع دراسة وتحليل، طبعة دار الفارابي، 2008، ص115.

وهكذا يتكون لدينا الانطباع أن للفظ "طوبيا" معنيين منذ خمسة قرون، وهما على شكل وجهين اثنين على غرار الميدالية، أحدهما إيجابي - مشروع بناء مجتمع جديد أكثر عدلاً، وأخوة ووفراً وتحرراً - والآخر - مشروع جبري وشمولي وطائش وغير منطقي، تعوزه الجدية... وحتى يومنا هذا في مستهل القرن الواحد والعشرين، فإن الحديث عن الطوبيا يعني الاصطفاف خلف واحد من هذين البعدين. فقد رفض أحد المعجميين الفرنسيين، وليس ممن لا يقام لهم وزن، هو بيار لاروس (Pierre Larousse)، إعتماد هذا التشويه المغالى فيه عن طوبيا ذات وجهين، واستفاض في عرض ما يراه قادراً على تعريفها وتخليصها من أي عاهة تكوينية. فقد خصص في قاموس القرن التاسع عشر الشامل (1870 - 1876) *(Grand Dictionnaire du XIXe siècle)*، عدة حواشٍ دسمة ومعززة بالمعلومات لتوماس مور وروبرت أوين (Robert Owen) وشارل فوريي وكذلك إلى "طوبيا" و"طوباوي". فكتب يقول في المدخل الأول: "الطوبيا صورة من صور المَثل الأعلى، وبالتالي فهي تتمتع بكل خصائصه. ولفظ مثل أعلى مأخوذاً بمعناه الأكثر عمومية هو مرادف للفظ صوري أو خيالي وينطبق، بالتالي، على سائر الأشياء التي لا وجود لها خارج الفكر الذي يتصورها حيث يتماهى المثل

الأعلى في جزء منه مع الممكن". ويضيف بيار لاروس أنه إذا كان كل مثل أعلى غير ممكن بالضرورة، فمجرد أن يعقله المرء يصبح الفكر مزوّداً بـ "وعي أخلاقي"، وعندها يصبح تصور المثل نفسه ضرورة للتقدم". وبهذه الحجة فإنه يتفادى التشهير المعتاد الذي تتعرض له الطوبيا، ذلك الحلم المصنف، بأنه غير قابل للتطبيق. وفي مقالة "الطوبيا" يقوم بالتهكم على الذين يعتبرون الطوباويين أناساً "بحالة تقارب الجنون"، ويوضح أنه غالباً ما يفضحون ما يتعارض مع إنسانية البشر ويرتأون - حتى لا نقول إنهم يستبقون - إصلاحات حكيمة من شأنها أن تحسّن من دون أدنى شك مصير الجميع، ومن ثم مصير كل واحد بعينه. كما وأنه يعبّر لهم عن احترامه لأنه يلاحظ أن "عدة أفكار من أفكارهم قد اعتبرت في ما مضى أضغاث أحلام أصبحت مصنفة اليوم بين الأفكار القابلة للتحقيق، وأن كثيراً من الطوبيا التي تعود إلى أزمنة غابرة باتت وقائع حيّة في عصرنا الحاضر".

حول بعض "المتخصصين في الطوبيا" Utopilogues

حتى في زمننا الراهن، ما زال مطلوباً تخليص الطوبيا من الأوهام ومن الكثير من "الخطط الوهمية" والمشاريع السياسية أو التربوية غير المسؤولة، والبرامج المستخِفة

والمبالغ فيها، حتى يعاد إليها كل قدرتها التجريبية ورؤيتها النقدية وبعدها الاستشرافي واحتمالاتها البديلة، البناءة والخلاقة.

لقد أحجم هنري ديروش (1914 - 1994) وهو الاختصاصي الفذ في شأن الطوبيا ومكتشف الطوبيا المنسية ومسّاح *(arpenteur)* الطوبيا المطبّقة، عن وضع تعريف للطوبيا، مؤثِراً على ذلك مقاربتها بواسطة ألفاظ أخرى من قبيل "التدرب"، و"الرجاء"، و"الاختبار"، و"المبادرة"... وباعتباره فيلسوفاً وعالماً لاهوتياً واختصاصياً في علم اجتماع الأديان، فإنه يحتك باستمرار بالواقع المتعلق بمسألة التنمية في العالم الثالث، وهي مسألة قد تبحّر فيها خير تبحّر، وبموضوع إنشاء مؤسسات في المجال الواسع والبكر للاقتصاد التضامني، على حد سواء. لذا فمن غير المستغرب أن يعتبر طوباوياً كل محاولة لصد قدَر مفروض، وليس مقاومة كل ما ينبع من عمق الذات فقط، وإنما محاولة توجيه صيرورته بأي ثمن. إن الطوبيا تربط رؤية للعالم بعمل إرادي من أجل إرساء علاقة تناظر بين خيار للمجتمع وآخر لنمط العيش. وبهذا المعنى فإن الحديث عن إخفاق طوبيا ما قيد التطبيق أمر غير ذي بال:

الحركات المسيحانية (أو المهدوية) والألفية

كتب هنري ديروش: لقد عرفت الحركات المسيحانية على أنها، جوهرياً، الاعتقاد الديني بحتمية مجيء فادٍ ينهي النظام الحالي، إما على نحو كلي أو على نحو مخصص لمجموعة معزولة ستقوم هي بإرساء نظام جديد ملؤه العدل والسعادة" [يحيلنا هنا إلى مقالة "المسيحانية" لهانز كوهن (Messianisme de Hans Kohn، في موسوعة العلوم الاجتماعية (The Encyclopedia of Social Sciences, New York, The Macmillan Comp., t.9).

إنَّ مصطلح "المسيحانية" يحمل عملياً وفي غالب الأحيان معنى متقارباً مع مصطلح "الألفية"، والألفية إنما هي الحركة الاجتماعية الدينية التي يمثل المسيح فيها الشخص المحوري. على كل حال، فإن المفهومين يستلزمان صلة أساسية بين العوامل الدينية والعوامل الاجتماعية، وبين العوامل الروحية والدنيوية، وبين القيم السماوية والقيم الأرضية، سواء داخل الفوضى التي يرتئي إزالتها من داخل النظام الجديد الذي يبشِّر بإقامته. وخلافاً للنبي الذي يعتبر رسالته مندرجة في سياق تكليف إلهي أو من قبل قوة عليا ما فوق طبيعية، فإن المسيحانية *messianité* تستوجب صلة تماهٍ متقدمة أكثر مع هذا الإله، وهي صلة قربى عموماً: فإذا كان النبي متحداً مع الله عبر صلة اصطفائية، فإن المسيح يتحد مع الله وفقاً لصلة بنوة" [Desroche, 1969, p. 7].

لقد كرَّس قاموس اللاهوت (*Le Dictionnaire de théologie* sous la direction de A. Vacant et E. Mangenot)، دراسة مطولة موثقة توثيقاً فائقاً لمصطلح "مسيحانية" من خلال كل الأدبيات الدينية واللاهوتية (tome 10, deuxième partie, Librairie Letouzey et Ané, 1929, p. 1404-1567) ومصدر المسيحانية الوحي الذي نزل على الأنبياء القدماء والذين بشروا بسلطان الله على الأرض بواسطة رسوله، المسيح. وتبعاً للنصوص والفترات فإنّ ظروف مجيء المسيح تتغيّر، غير أن فكرة زمن مقدس، صاف، سيلبي آمال الذين آمنوا به، تبقى قائمة. والحركة الألفية تسبق المسيحانية وتعيّن عصر المخلِّص عند حلول الألفية. وغالباً ما تقرن الألفية بالأخروية (eschatology) (باليونانية: "(eskhatos), أخير" وlogos، "خطاب"، حرفياً "معرفة آخر الأشياء") التي تتنبأ بنهاية الأزمنة ونهاية العالم (Apolcalypse) (باليونانية: (apokalupsis)، "الوحي الإلهي")، هذه الكارثة التي تدمّر العالم. وفي الحقيقة فإن الكثير من الطوباويين يعتمدون خطابات ذات نبرة مسيحانية و/أو ألفية، من أجل إقناع مواطنيهم وهديهم إلى مثالهم الذي يبشرون به.

لئن كانت التجربة غير مرضية تماماً وبدت غير تامة ومكتملة، إلا أنها تتضمن حصّتها من المغامرات الطيبة،

وغير الموفقة، التي يمكن كلَّ امرئ، وحده، أن يقوّمها ويقيس أهميتها. ويحملنا هنري ديروش إلى نية تحقيق طوبيا ما (مؤسسة مسيّرة ذاتياً، ومدرسة اختبارية، وجمعية تضامنية...) هي بحد ذاتها تعتبر تقدماً وجودياً لا عودة عنه. كما أنَّ وضعها في حيز التطبيق يفيدنا عن أنفسنا وعن الآخرين، وكذلك الاعتراف بعدم قابليتها للعيش، على سبيل المثال، أو بأن نتائجها باتت ظاهرة بالكامل من الآن فصاعداً، وأنه ينبغي الانتقال إلى مرحلة ثانية، لا يمثل إخفاقاً وإنما مرحلة على الدرب. فيستحيل المشروع مسيرة عندئذٍ، والمسرى بالنسبة إلى الطوبيا بمثابة خط السير بالنسبة إلى الرحّالة.

لقد نشر ريمون روير (1902- 1987) (Raymond Ruyer) الفيلسوف المتخصص بأفلاطون ولايبنتز (Leibniz) وكورنو (Cournot) والناقد المناهض للنزعة الميكانيكية (antimécaniste) في علم الأحياء والفيزياء، كتاب الطوبيا (بالمفرد) والطوبيا (بالجمع) [1950] *(L'Utopie et les utopies)* من أفلاطون إلى أولاف ستابلدون (آخر وأول إنسانين. قصة المستقبل البعيد والقريب، 1930) *(Last and First Men. History of the Near and Far Future,* 1930). فكتب يقول: "عندما نقرأ عدة طوباويات بالتتالي، نُصدم لما ينتاب المخيلة الإنسانية من رتابة". إنه ليس مخطئاً في ما

يقول، إذ إن الطوباوي نادراً ما يكون أديباً موهوباً قادراً على منافسة فولتير (Voltaire) في حكايته الفلسفية كنديد \أو المتفائل (1759) *(Candide ou l'optimiste)*، عندما يهزأ بأسلوب باهر من "أفضل العوالم الممكنة". غير أن صرامة الناقد ليست مبررة على الدوام. بالفعل فإنه يؤكد على سبيل المثال أن "الطوبيا في الأساس شأن مديني [التشديد له] لأن المدينة مظهر يتجلى عبره سلطان الإنسان"، الأمر الذي يكذبه مجرد تفحص الطوبيا التي يوليها اهتمامه، والتي تمثل بمعظمها طوبيا ريفية وكارهة للمدن. كما أنه يعتبر الطوبيا مدموغة بدمغة التشابه. إن في هذا الحكم شيئاً من الاستعجال: فقد قدم توماس مور وربرت أوين وشارل فوريي أو وليام موريس أيضاً توصيفاً لبعض الطوائف كان التنوع داخلها في كل الميادين أمراً مرغوباً فيه. ويقال الشيء نفسه عما زُعم أنه "مناهضة للطبيعة"، و"نزعة توجيهية" "وزهد"، وهي أمور نجدها عند هذا أو ذاك من الكتّاب، ولكن سيكون من المبالغ فيه التعميم في شأنها. لاسيما أنه سيوضع في وجهها طوبيا أخرى تستثير الترف، والفسق وحرية الفرد الكاملة، إلخ. وتستحق لائحته بـ "العيوب العميقة للطوبيا الاجتماعية" (تقنيات تبسيطية في إخراج الأمور، والنزعة الأكاديمية، ونفي التاريخ، والخلط بين المعياريات (normativité)، ومناخ الطوبيا الذي لا يحتمل...) مزيداً من

الدقة في التحليل وبخاصة إيلاء الاهتمام أكثر لكل طوبيا على حدة، لأن ما يجدي هو اكتشافها وتقويمها بتعدديتها. هناك ثوابت من نص طوباوي إلى آخر، غير أنه غير مجدٍ المجانسة بينها إلى حد إنكار تنوع ألوانها.

وقد أظهر روجيه موتشيلّي (Mucchielli) (أستاذ فلسفة وطبيب معالج نفساني مشهور، ولد سنة 1919) في كتابه أسطورة المدينة الفاضلة [1960] حيادية أكبر مما فعل سلفه، وقد اعتبر الطوبيا كناية عن لعبة بازل (puzzle) "بالغة التعقيد، أحياناً ما تأتي حلولها بنحو فجائي، أو هي حيل من شأنها "الجمع" بين "قطعتين" غير موصولتين وصلاً دقيقاً. من هنا نشأ الانطباع عن أنها "لعبة منطقية" حقيقية يطلق فيها العنان للمهارة والحرص التام على التفاصيل ودهاء المؤلف أحياناً و"ألمعيته"". وقد اهتدى إلى "ست مراحل جدلية" في "السيرورة العامة لتشكيل الطوبيا"، في محاولة منه لجمع العناصر المشتركة لبناء طوبيا ما - الأمر الذي يبدو لي تبسيطياً بالضرورة وبالتالي مخادعاً. الأولى "تمرد فردي غير أناني" في مواجهة جور المجتمع. والثانية تتمثل في "مراقبة متبصرة ومنهجية للمجتمع المعاصر باعتباره حالة مرَضية". والثالثة متناظرة مع شعور بالعجز و"موقف تشاؤمي حيال إمكانيات التدخل الفعال". والرابعة تأخذ في الحسبان "التناقض المنطقي" بين الأولى والثالثة. والخامسة تدعو إلى

الهروب من الواقع وتكرس أسطورة المدينة الفاضلة. أما السادسة فترمي إلى تقديم المحتوى الاجتماعي للطوبيا إلى القراء، تبعاً لإجراء أدبي غير مفروض، وهو"عموماً إجراء "الاكتشاف" من قبل شخص غريب و"زيارة" سياحية "مؤثرة تأثيراً حسناً". في الحالة الأولى نتبَع توماس مور، أما في الثانية فنتبع إتيان كابي (Cabet) على سبيل المثال. وللطوبيا في نظر المؤلف فضيلة التشجيع على عدم الخضوع للقدرية والمحافظة على الأمل في تغيير العالم. "لا مدينة بلا إيمان" هذا ما كتبه في خاتمة كتابه، قبل توضيح أن الطوبيا تفتح على مذهب جديد في العلاقات (relationnisme)، لأن هدفها "تحويل علاقتنا بالآخر وهي عملية تجعل منا مواطنين أصيلين في مجتمع البشر وانطلاقاً من هنا تجعلنا نتعاون على التجديد المأمول لهذا المجتمع".

ويؤكد جان سرفيي (1918 - 2000 (Jean Servier) العالم الاتنولوجي، المتخصص بالبربر)، عبر كتابه تاريخ الطوبيا [1967] (Histoire de lutopie) الممتع، على ما كان لليهودية والمسيحية من تأثير في صوغ الطوبيا الغربية على امتداد الزمن: سواء رفضت الدين أم لا فإنها مشبعة بثقافة تضرب جذورها في تاريخ الديانتين التوحيديتين، اليهودية أولاً ثم المسيحية. فالرجاء، والإنسان المرسل من العناية الإلهية (سواء كان رسولاً أم قائداً كاريزمياً لجمهور طائفة من

المستوطنين (Phalanstère)، ومَثل المدينة المشعة والمنسجمة والمضيافة، الكريمة والمحبة للقسمة - يدون، مقتفياً أثر يونغ (Jung)، أن "المدينة رمز أمومي: تجاوز التعارض بين الخير والشر والتأكيد على مكانة جديدة للوقت" - هذه المكونات جمعاء تجعل من الطوبيا في حالة "ثبات في حاضر أزلي".

إن هذه الكتب الثلاثة المنشورة على مدى ثلاثين عاماً، تُبرز كم أن تحليل الطوبيا يتغيّر تبعاً للقارئ، مع مزج الأمثلة نفسها ومعالجة النصوص ذاتها بصورة أساسية، سواء كانت صادرة عن فلاسفة (أفلاطون وأوغسطين ومور وكامبانيلّا (Campanella) وموريلّي (Morelly) وفوريي وسان سيمون (Saint Simon) وموريّس (Morris) أم كتّاب (فيرن (Verne) وولس (Wells) وهاكسلي (Huxley) وأورويل (Orwell). وهكذا فقد نسب ريمون روير، مباشرة بعد الحرب العالمية الثانية وفي ظروف الثنائية القطبية للعالم، مصيراً شمولياً. وبحث روجيه موتشيلّي في قلب النزاعات المتعلقة بإزالة الاستعمار (استهل كتابه بهذا القول: "إن الثورة مشتعلة في كل مكان على البسيطة تقريباً"). داخل الطوبيا عن قدر أكبر من الأخوة بين الشعوب وبين الأفراد (تحدّث عن مذهب العلاقات). وقد رأى جان سرفيي الغارق في "المجتمع الاستهلاكي" أن الطوبيا تتضمن المعنى شبه الديني، أقله في الرمز، الذي تفتقده المادية المسيطرة والذي سوف تحاول

الثقافة المضادة الأميركية وبعض مظاهر حركة أيار 68 في فرنسا أن تبلوره. ومع بدايات القرن الحادي والعشرين هذا فإن (التوزيعة-الفئة) الجغراسية والثقافية قد تبدلت أيضاً، إذ لم يعد هناك سوى عالم عولمته الرأسمالية وهجنته أعداد لا حصر لها من الثقافات والمعتقدات والمقاومات. أما تقدير النصوص الطوباوية فإنه يخضع إلى حد بعيد للوضع الجغراسي والاجتماعي والثقافي القائم في اللحظة الراهنة لقراءتها. ونحن نقرأها اليوم مدركين أن مجتمعنا "فقد مجتمعيته"، وأن ثورة تواصلية ومعلوماتية تجدد دورياً، وبنحو متسارع باضطراد، سائر التكنولوجيات فتضغط على المخيالات واللغات والثقافات، وأن ثمة عملية توسع لظاهرة المدن جارية على مدى الكرة الأرضية، مما يزيد من إخضاع الطبيعة لقبضة الإنسان، وأن خللاً في النظم البيئية والتسخين الحراري للكوكب بات أمراً يفرض نفسه على الجميع، إلخ.

مستقبل الطوبيا

قيل إن مجتمعاً يفتقر إلى الطوبيا محكوم عليه بالموت البارد. غير أننا عندما نلقي نظرة إلى الماضي عبر تاريخ للغرب يمتدّ على مدى خمسمئة عام، لا بد لنا من الإقرار بأن بعض المراحل كانت منتجة للطوبيا أكثر من غيرها. ويبدو أن ثمة ضرباً من المخاطرة - والمجازفة - أن نستخلص من

الأمر قوانين تفسر لماذا وكيف ظهرت أو أفلت بعض الطوباويات. فقد ذكر هنري ديروش أحد أصحاب المكتبات من فيينا يدعى ل. هيفيزي (L. Hevesi)، كان قد أحصى سنة 1911 زهاء 1150 عنواناً لطوبيا مكتوبة عدا عن الطوبيا المطبقة بطبيعة الحال. ولم ينضب هذا الصنف الأدبي منذ ذلك الحين. بل على العكس، فإن النصوص الطوباوية قد انتشرت مطعَّمة بالخيال العلمي أو مركِّزة على البيئة أو قضايا المرأة. وملأت الأطروحات ومذكرات البحث الجامعية والأبحاث والكتابات التاريخية والدراسات حول الطوبيا سواء بصيغة إفرادية أم بالجمع مكتبات بحالها. وذلك الكم من الكتابات يدل على اهتمام أكيد وخصوبة لا جدال في شأنها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى التجارب الاجتماعية المبتدعة وأحياناً الرافضة، فإن وضع إحصاء ولو دال يتكشف، هنا أيضاً، أنه تمرين عسير. لقد خاطر جان جاك فوننبرغر (Jean Jacques Wunenburger) في الأمر بنشره سنة 1998 كتاب دليل البدائل في فرنسا وبلجيكا: وأحصى 12000 تجربة في ميدان الصحة ووسائل الإعلام المستقلة والتربية والسياحة الخضراء سواء بسواء.

إن المعطيات المتوافرة بين أيدينا عن السنوات الخمسين الأخيرة في فرنسا قد أكدت المعاينات الثلاث الآنفة. إن المصنفات الجامعية المتمعنة والأعمال المكرسة لوجه بعينه

من الطوبيا (التعليم والدين والعمل والعلاقات بين الرجل والمرأة...) ولأحد الطوباويين (مور وفوريي وكونسيديران (Considérant) وأوين وسان سيمون...) أو بصورة أعمّ للطوبيا (أدلة المعارض المخصصة للاحتفالات بالألفية الثانية على سبيل المثال) تعد بالآلاف! والطوبيا المكتوبة عديدة كذلك، من الطوبيا أو الموت (1973) *(L'Utopie ou la mort)* لريني ديمون (René Dumont) إلى أني أؤكد *(J'affirme)*. ومن بيان من أجل انتفاضة المعنى (2005) *(Manifeste pour une révolution du sens)* لرولان كاسترو (Roland Castro) وحركة الطوبيا العينية، مروراً بـ الطوبيا القابلة للتحقق (1975) *(Utopies réalisables)* ليونا فريدمان (Yona Friedman)، إلى أخوّات *(Fraternités)*. ومن طوبيا جديدة *(Nouvelles Utopies)* لجاك أتالي (1999) (Jacques Attali) أو إلى طوبايّ (2006) *(Mon Utopie)* لألبير جاكار (Albert Jacquart). إن التجارب البديلة (الجماعات الريفية الناشئة إثر أيار/مايو 68، والثانويات المدارة ذاتياً، والإذاعات الحرة، وحضانات الأطفال، ومصارف الوقت، وشبكات تقاسم المعارف، وتعاونيات المنتجات "البيئية" «Bio»، وجمعيات التجارة المتكافئة، إلخ)، التي تنتمي إلى الطوبيا قد ازدهرت خلال نصف القرن هذا مع فترات حياة متباينة ونتائج متناقضة

في غالب الأحيان. كما وأن الصحافة المكتوبة لم تكن لامبالية إذ إنها أنعم النظر في الطوبيا الاستعراضية نوعاً ما، أو الخفية التي افترض فيها أن تنير درب المستقبل. إن الطوبيا بنظر جملة من وسائل الإعلام تنذر حقاً بما يحمله المستقبل على عكس النصوص الشرعية (مور وأوين وفوريي). وهكذا على سبيل المثال، أعلنت المجلة \الأدبية (Le Magazine Littéraire)، في سنة 1978، "نهاية الطوبيا". وفي سنة 2000 أعلن "نهضة الطوبيا".

عشرة نصوص في الطوبيا للقراءة

من بين مئات النصوص الطوباوية المتوافرة في المكتبات العامة، ومن بين عشرات الكتب التي يمكننا الحصول عليها في مكتبات البيع، نقترح عشرة نصوص يجدر بنا قراءتها، من وجهة نظر عمل التأريخ الرسمي وتلبية لحشرية القارئ على حد سواء. تشكل هذه المراجع "الكلاسيكية" مدخلاً جيّداً إلى الصنف الأدبي الموسوم بـ "طوباوي".

1516 \الطوبيا *(Utopia)* لتوماس مور، في الطبعة المتبحرة والرائعة لأندري بريفو [1978]، التي أعدت اعتماداً على طبعة 1518. إن الطبعات الشائعة تستعيد عموماً ترجمة فيكتور ستوفنيل (Victor Stouvenel) لسنة 1842 والمشكوك في دقتها.

1623 مدينة الشمس *(La Cité du soleil)*، لتوماسكو كامبانيلّا [1972] (Tommasco Campanella).

1627 الأطلنطيد الجديدة *(La Nouvelle Atlantide)*، لفرانسيس بيكون (Francis Bacon)، حررتها ميشال لو دوف (Michèle Le Doeuff)، بالتعاون مع مارغاريت لاسيرا (Margaret Llasera) للترجمة، «G-F» Flammarion, Paris, 1995.

Candide ou l'optimisme, par Voltaire, nombreuse éditions en collection de pochem, 1995.

L'An 2440, rêve s'il en fut jamais, par Louis-Sébastien Mercier, édition d'Alain 1771, Pons, Paris France Adel, «Bibliothèque des utopies», 1977, Edition en format de poche, Paris, La Découverte, 1999, avec une introduction et des notes de Christophe Cave et Christine Marcandier-Colard

1829 العالم الصناعي والتعاوني الجديد، لشارل فوريي *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire* par Charles Fourier [1973].

1888 بعد مئة عام، أو العام 2000، Cent Ans après, ou l'An 2000, par Edward Bellamy, traduit de l'américain par P. Rey, éditions Dentu [1891].

Nouvelles de nulle part, par William Morris [1961], 1890.

Travail, par Emile Zola, Paris, L'Harmattan, «Les Introuvables», préface de Thierry, 1920, Paquot, 1993.

Nous autres, par Eugène Zamiatine, traduit du russe par B. Cauvet-Duhamel, Paris, 1920, Gallimard, 1971.

من غير أن يقنع قراءه كثيراً، وحده الفيلسوف الألماني بيتر سلوترديجك (Peter (Sloterdijk استطاع أن يرسل نصف لحن (émet un bémol) عندما حلل مسألة عدم تلاؤم روح الطوبيا مع عصرنا البيوتكنولوجي: لقد كانت الطوبيا تتناول الشأن الاجتماعي في كل زخمه، بينما حل عهد الفرد الذي ينخرط في المجتمع وينسحب منه حسب مشيئته. وبهذه المثالة بدلت الطوبيا خريطتها وأصبحت بحاجة إلى ابتكارها من جديد وليس تجديدها.

وقد جرت قطيعة في سنة 1996، في كتاب الطوبيا أو المثال المفخخ [باكو، 1996] *(L'Utopie ou l'idéal piégé)*، مع التقديم المعتاد المتسلسل تاريخياً (ريمون روير، جان سيرفيي وجيل لابوج (Gilles Lapouge)، إلخ) الذي ذكر مختلف الطوبيا بحسب تواريخها، تبعاً لمحور تاريخي ينطلق من القدس السماوية *(La Jérusalem céleste)* إلى ماتريكس (Matrix). وكانت هذه المقاربة للتاريخ من وجهة نظر تطورية متكررة وخطية تتبدى لنا معاكسة لهرج الطوبيا ولعدم انضباطها الأصلي، ولافتقارها لأي نسب تقرّ به. في ما عدا ذلك، من ذا الذي يستطيع رسم ذالك "الخيط الأحمر

المزعوم" الذي يمكنه أن يوصل ما بين جميع تلك الطوبيا دونما خشية من مغالطة تاريخية؟ إن من شأن قراءة جديدة متأنية لـ "كبريات الطوبيا" (مور وكامبانيللا وأوين وفوريي وبيللامي (Bellamy) ومورّيس...) وفحص عدد لا يحصى من النشرات حول الطوبيا تأكيد مثل هذا الشعور. إن الطوبيا هي بمثابة "مكان آخر" ينبغي تحقيقه حالياً وليس في "مستقبل" قادم. وبالتالي فإنها تنتمي إلى "برهة غربية" من الفكر السياسي الذي قوضت أركانه (نقد اجتماعي رافقته اقتراحات عينية لتحسين شروط حياة كل فرد) بفعل انتشار العلوم والتقنيات، وتعميم نوع من النظام التعليمي وأخذ الدول على عاتقها وتشريعها لبعض مطالب المرأة. إن طرح الأسئلة حول نهاية الطوبيا أو تجددها لا يبدو درباً مثمراً لا من أجل تقويم التراث الطوباوي ولا من أجل الانطلاق في مغامرة الغوص في مخيالات سياسية جديدة. إلا أن إمعان التفكير في الاختلافات والثوابت والاختلاط أصبح أمراً ملزماً.

والطوبيا تستحق منا كل الاهتمام باعتبارها موضوعاً لتاريخين اجتماعي وثقافي في آن، وباعتبارها رجاءً لتوجيه كوكبنا الصغير، السائر بمنحى جنوني، في اتجاه يشجع على تناسق أكبر في ما بين البشر وبين البشر والطبيعة.

2

الطوبيا والنموذج

هل من وجود لشيء ما قبل تسميته، وقبل أن يدل عليه "لفظ" ما؟ في غالب الأحيان يسبق "الشيء" "اللفظ"، و"اللفظ" بعينه لا يدخل فوراً إلى اللغة العادية، ونراه عبر نشر القواميس المألوفة (لاروس المصور *(Larousse Illustré)* وروبير الصغير *(Le Petit Robert)*، مثلاً) في مطلع كل سنة دراسية مع المفردات "الجديدة" التي تبدو "قديمة" على العموم. (مثال «tag»، «Graffeur »، «beur»...). كذلك ليس أمراً يسيراً تعيين تاريخ، أو بحذر أكبر، تعيين فترة لطوبيا ما لأن الأمر يتوقف على ما نعطيه له من تعريف. والحال، كما رأينا، فإن ذلك التعريف متعدد المعاني حيث مؤرخو الطوبيا يتنافسون في ما بينهم لاكتشاف رائد غمره النسيان بغير حق (وقسراً!)، مما يلزم بتصحيح ذلك التسلسل التاريخي القدوس. وانطلاقاً من سنة 1516 فإنه من المسوغ عرض

جغرافية تاريخية للأفكار والممارسات. إننا نعرف على أثر الممثلين الرئيسين لمدرسة الحوليات - (Annales) لوسيان فيفر و مارك بلوك وفرنان بروديل (Lucien Fèvre, Marc Bloch et Fernand Braudel)، أن تاريخ قناعة ومعتقد ونظام فكري يندرج حتماً في أقاليم لها صفات زمنية متباينة، وأن تضامناً في ما بينها ينتج نوعاً من الجغرافيا التاريخية. وبالتالي، وعلى سبيل المثال، فإن عصر الفن الباروكي (baroque) يشمل عدة قرون، غير أنه يشذّ، حسب البلدان التي تمظهر فيها (إيطاليا وبوهيميا وبافاريا والبرازيل...)، عن "حركات" فنية أخرى. فمما لا شك فيه أن دراسة كل حركة على حدة أمر ثمين غير أن تناولها في جغرافيتها التاريخية يضيء عليها ويسمح بفهم علاقتها بـ "حركات" فنية أخرى.

الجغرافية التاريخية للطوبيا

عندما ننطلق من توماس مور ليس ثمة ما يحول دون معاينة بلاد كوكاني (Cocagne) في البلاد المنخفضة Pays-bas، و"المدن المثالية" الإيطالية أو بعض الهرطقات ذات التلاوين الألفية (millénariste)في الإمبراطورية النمساوية المجرية، دون نسيان الانتفاضات الفلاحية الألمانية المتمثلة بتوماس مونزر (Thomas Munzer) التي تمثّل ذلك خير تمثيل. ومع توماس مور، بخلاف أفلاطون أو الحركات المسيحانية

(Messianisme)، كان الأمر متعلقاً بتنظيم جمعي يضمن لكل فرد شروط تفتح تميزه. ولا يمكن تفكر مثل تلك الطوبيا إلا إذا كان مفهوم الفرد متحرراً من كل حتمية -لاسيما الدينية - مفهوماً محققاً. إن بزوغ الفرد وتأكيده، باعتباره "شخصاً" مستقلاً و"ذاتاً" منتجة لمصيره بعينه، ناجمان عن مسيرة طويلة اعترضتها عوائق عدة. لقد كان على الفرد "المعاصر"، سلفنا، الانسلاخ عن العشيرة و التحرر من علاقات القربى وهجر قريته والانضمام إلى الكثرة والوحدة في المدينة، المكونين لهويته المكتسبة أخيراً. ولقد شرح الانتروبولوجي والمؤرخ جان بيار فيرنان (Jean-Pierre Vernant) الاختصاصي في اليونان القديمة شرحاً وافياً أن مقولة ديكارت "أنا أفكر إذاً أنا موجود" *(cogito ergo sum)*، لا معنى لها بالنسبة إلى إغريقي، لأن "وعيه بذاته ليس وعياً انعكاسياً، وانطواءً على الذات، أو انغلاقاً داخلياً، مواجهة مع شخصه بعينه وجهاً لوجه: إنه وعي وجودي. الوجود سابق نسبة للوعي بالوجود (الفرد والموت والحب، *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, 1998, p.225). وقد سجل بيتر براون Peter Brown الاختصاصي في التاريخ القديم المتأخر، هذا الظهور للفرد المتمتع بهوية قد انبعثت منه، وبه، نوعاً ما، خلال القرنين الثالث والرابع، وقد اكتسبت بفضل اعترافات لأغوسطينوس *(Confession)* تعبيراً نموذجياً، صفّاه ومجّده بعد ذلك بوقت

طويل هوغ دِ سان فيكتور (Hugues de Saint-Victor) الذي أوصى بدوره بمزاولة القراءة الصامتة والشخصية.

وقد تلخص مقولة "أنا أقرأ إذاً أنا موجود" موقفه من القارئ الذي يصبح شخصاً آخر بعدما يتملك نصاً، وبالتالي يتكشف أناه الذي يمكن أن يتألف من "أنايات" عدة. وعلى نحو مفارق فإن الصحراء، ملجأ الناسك المتعبد، والمدينة، المكان الذي ولد فيه الإنسان الحضري *(Homo urbanus)*، تسهلان الاكتشاف السعيد للـ أنا. هذا الأنا الذي يحدّث الله عن عذاباته، كما يحدّثه عن حبه له، والذي ينصرف تدريجاً عن الله، باعتباره منشغلاً باهتياج المدينة، تلك الخلاصة للعالم. والبقية معروفة: يتفلت الإنسان الحضري من العشيرة على غرار الطريقة التي تتخلص بها الأفعى من جلدها أثناء الانسلاخ، ويبني أسرة تحمل اسمه وتُراثه. إن "رسوم الصور الشخصية" و"الرسوم الذاتية" للرسامين الإيطاليين، والفلامنديين (flamand)والألمان والفرنسيين في نهاية القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر تؤكد هذا المنحى الذي سيفضي إلى الفردية القصية للقرن الحادي والعشرين. ويجدر بنا هنا عدم النسيان أن النهضة الإيطالية قامت مقام الإطار الذي تكوّن فيه الفرد وأسرته "النووية". ففي تلك الفترة انتشر، فضلاً عن رسوم الصور الشخصية، التوقيع وكل العقود والوصايا المرافقة، وكتابة السير والسير الذاتية، وأولى

محاولات كتابة "اليوميات" الشخصية، والانفصال عن المأوى العائلي وعن الحانوت أو المحترف الذي يضع الحدود الفاصلة بين الخاص والعام، ونشوء التأمينات، وموضة استطلاع البروج ومخاض الاكتئاب (prégnance de la mélancolie). وفي الحقيقة، فإنني عندما أمسك بزمام أمور حياتي أخاطر وأقلق وأبدأ أغتم لمصير أولادي وزوجتي أو زوجي. ويجدر الانتباه إلى أن تلك التبدلات الثقافية جرت أولاً في المدن ثم بعدها في الريف على نحو أبطأ، وهي طاولت أول من طاولت "الفئات الاجتماعية" التي تكونت بفعل التجارة البعيدة وإدارة شؤون الحكم، والفنون والآداب. باختصار، فإن طوبيا توماس مور كانت متفقة تماماً مع عصره الذي كان عصر الفرد المتمتع بالعقل. لقد رأينا في الفصل السابق أن نقد الإقطاعية، والذود عن سيادة منفصلة عن أي خضوع لدين من الأديان، أي سيادة مدنية أو علمانية نوعاً ما، ووجهة التاريخ قد حددت صفات الطوبيا، إلى جانب سمات خاصة أخرى،مما يفسر بالتأكيد أن تكون "صنفاً أدبياً" و"نقداً اجتماعياً" اختصّ به الغرب.

لا يبدو أن مثل ذلك النوع من الطوبيا قد وجد في ثقافات أخرى. لقد درس المؤرخ جان شينو [1968] (Jean Chesneaux) عدة تقاليد للمساواة في الشرق وتساءل حول مستوى "طوباويتها". وذكر عدة "دعاة" لتلك الحركات

الشعبوية والمساواتية: المعلم مو تي (Mo Ti)، الذي دعا إلى التعاون والتحاب الكوني، والفيلسوف التاوي (taoïste) يانغ شو (Yang Chou)، الذي امتدح حياة واحدة بسيطة مكرّسة للعمل (السعي وراء الربح والمجد يقود إلى النزاع والطغيان، على غرار النهر الذي يصب لا محالة في المحيط)، وكذلك هوانغ تسونغ-سي (1601 - 1695) (Huang Tsung-His) صاحب مرشد للأمير يدعو فيه للعودة إلى شكل من الشيوعية الزراعية، الشينغ - تيين (ching t'ien) وأخيراً لي يو - شن (1763–1830) (Li Ju-Chen) صاحب الرواية النسوية مرآة الأزهار *(Le Mirroir des fleurs)*. والكتاب التقليدي في هذا المجال يبقى كتاب الطقوس *(Le Livre des rites)* (ليجيء، القرن الثاني ق م *Liji*) حيث يمكن أن نقرأ: "حين كنا سائرين على درب الفضيلة، لم يكن العالم سوى جماعة متآلفة. والرجال الأكفياء كانوا يُنتخبون [قادة]. كان صوتهم صادقاً ويمارسون التآلف. وكان الناس يعاملون أهل الآخرين كما يعاملون أهلهم ويدللون أولاد غيرهم كما لو كانوا أولادهم. والشيوخ يمنحون مأوى حتى مماتهم، والبالغون في سن العمل يمنحون عملاً والشبان يتلقون تربية. وكانت الأرامل تعامل بلطف وعطف وكذلك الأيتام والذين لا ذرية لهم والمرضى، بحيث يولون كل عناية واهتمام. وكان لكل رجل عمله ولكل امرأة منزلها. وكان الناس يمقتون هدر

الثروات وإنما من غير أن يحتكروها لأنفسهم. ويؤثرون العمل بما أوتوا من قوة وإنما من غير الطمع بربح خاص. فلذلك لم يكن للطموحات الخاصة أن تنمو. السارقون وقطاع الطرق لم يكن ليظهروا وأبواب المنازل الخارجية تبقى مشرعة. كان العصر عصر الوحدة الكبرى [تا - تونغ ta tung]." يعتبر جان شينو أن تلك "الطموحات المساواتية وذات النزعة الألفية (millénariste) تميز أيضاً "الجمعيات السرية"، والشيع الدينية والتجمعات الاجتماعية الناشطة والحركات السياسية المعارضة، التي لطالما كانت قوية على مدى التاريخ الصيني الإمبراطوري". كما أنه أشار إلى الإحالة للبوذية في إيديولوجية بعض تلك الطوائف فأعطى مثلاً عليها حزب سري آريّا ميتّايا (Sri Ariya Mettaya)، في بانكوك، الذي يشير اسمه إلى العصر الذهبي الذي أعقب تقمص بوذا ميترايا، ذاك الذي "سيأتي لنشر نظام كلي يقوم على العدل والمحبة ووضع يسود فيه الوفر المطلق". وبالنسبة إلى أهل بيرمانيا (Birmans) فإن سيتكيا مينّ (Setkya Min)، "يودّ العدل" يودّ الشعب ويلغي الفوارق بينهم بتلبية حاجات كل واحد من غير أن يعمل وذلك بفضل "أشجار المرام" (بيديثا بينّ Pedeytha Pin) التي تعلَّق عليها الملابس والمجوهرات، إلخ. وهذه المساعي وراء المساواة إنما "تشغل" بخاصة المجتمعات الريفية التي تطبق التعاون في ما بين الفلاحين. وتندرج في

سياق تكرار الدورات الزراعية المطمئنة حسبما يتخيل وليس في سياق أي تقدم تقني. هل يمكن اعتبارها بمثابة طوبيا؟ إنها تنتمي بالأحرى إلى حركات دينية تطمح إلى تقاسم الثروات وأن تحيا حياة حافلة بالصلوات وشبه متنسكة. إن تاريخ تلك المجتمعات الريفية الطويل حافل بالانتفاضات الفلاحية التي تتسم بطابع ديني لا بل صوفي (فرقة الخَرّمي (Khurammi) أو كذلك أتباع المزيار (Mazyar) في إيران، وحمدان قرمط في الجزيرة العربية وبعض العامّيات في أوروبا القرون الوسطى...)، غير أنها تفتقر إلى خصائص الطوبيا كما حددها توماس مور. كما وأن مصنف آراء أهل المدينة الفاضلة (القرن العاشر) لأبي نصر الفارابي - قارئ أرسطو الكبير - وتوصيفات أخرى كثيرة للحكومة "المسلمة الصالحة للأشياء والبشر" لا تكفي لتشكيل صورة للطوبيا، فضلاً عن أن الطوبيا متعلقة بخاصية غربية.

بالإمكان هنا مع كثير من التبسيط تصنيف الطوبيا المكتوبة أو المطبقة بتوزيعها حسب ثلاث فترات رئيسة ترسم جغرافيتها في كل مرة. تشمل الفترة الأولى ما يناهز القرنين (الخامس عشر والسادس عشر) وتتوافق مع الطوبيا السياسية. والفترة الثانية مطبوعة بالثورة الصناعية ونظام العمل المأجور والمدرسة العامة (الرسمية) ودخول المرأة إلى سوق العمل، والتحضّر (urbanisation)، وقد شهدت تكوّن مذاهب طوباوية

صناعية. أما الفترة الثالثة والتي بدأت لتوها، منذ حوالى عشرين سنة، فهي فترة المذاهب الطوباوية البيئية، ومعاصرة لـ"أضرار التقدم"، في زمن أفول نظام جغراسي ذي مكونات ثلاثة (الرأسمالية على الطراز الأميركي واشتراكية الدولة على الطراز السوفياتي والعالم الثالث لبلدان "عدم الانحياز")، وهي فترة معاصرة أيضاً للثورة التكنولوجية (تكنولوجيات المعلوماتية والاتصال الحديثة NTIC) وانتصار الفرد (نصر متناقض، لأن الغلبة على ما يبدو للفردانية بدلاً من الفردية). فلنحاول الإحاطة بتلك الفترات الثلاث إحاطة أفضل بالإلمام بأنها تشترك في بعض المراحل التي تتطابق، وبأن كل فترة احتفظت بتأثير تراثها لمدة طويلة بعد انقضائها. ولكن قبل القيام بتحليلها لا بد لنا من التعرف أكثر على توماس مور.

توماس مور: الطوباوي والقديس

يجمع سائر كتّاب السِيَر (التراجم) على ميزات هذا الرجل الاستثنائي: شخصية مرهفة ومثقفة ومتسامحة وكريمة ومخلصة (قال فيه إرّاسموس: "ولد وطبع على الصداقة") ولا يعوزه الظُّرف (عباراته مشهورة ورفقته مرغوب فيها). شخص إنساني المذهب إذاً؟ نوعاً ما. إن رسم صورته الشخصية بريشة هولباين تحمل على التنبؤ بأنه صاحب ميل قوي إلى الحلم، يبدو حاضراً إلاّ أنه قد يكون غائباً في آن، عبر

حضوره بالذات. ثمة دراسة بقلم هولباين نفسه كانت مخصصة لمشروع لوحة لم ترسم قط تظهره بصحبة عائلته، بحضور والده وابنه وبناته وبنات زوجته الثانية؛ كان ذلك في سنة 1536، في الخمسين من العمر حيث تبعث منه - وهو وسط الجميع - قوة هادئة، فمن أجله وبفضله كان هذا الجمع من الأشخاص.وكانت تنبعث منه بدقة هالة خفية صامتة، وكان توماس مور مقبولاً كأمر بديهي. لقد ولد سنة 1477 في لندن من أب عمل قهرمان لينكولنز إنْ (LincolnS Inn)، أي مديراً لتلك المدرسة الحقوقية الشهيرة، وفي العام 1480 ولد أخوه وفي سنة 1482 ولدت أخته التي قد تزوجت لاحقاً من جون راستلّ (John Rastell)، صاحب المطبعة والمغامر، وأنجبت منه ولداً اسمه وليم. و أصبح هذا الأخير، أي وليم، بدوره، صاحب مطبعة وناشراً بالإنكليزية لأعمال خاله، في سنة 1557. وكان توماس بصفته تلميذاً نجيباً يجيد اللاتينية واليونانية والحقوق واللاهوت بنحو ممتاز - وهو فكّر في وقت من الأوقات في الانخراط في سلك الكهنوت. ثم أصبح محامياً، وفي سنة 1504 انتخب كممثل في البرلمان لمقاطعة لندن، حيث عارض هنري السابع برفضه التصويت لمصلحة المبلغ الذي كان يطالب به لنفقاته الملكية، مما أدى إلى زج والده في السجن وإبقائه بعيداً عن البلاط. ولقد استغلّ ذلك لوضع كتاب سيرة حياة لاميراندول *(Une vie de*

(la Mirandole. في سنة 1505، اقترن بجين كولت (Jane Colt)، صاحبة السنوات السبع عشرة، التي أغرم بها. وولد من هذا القِران مارغريت (1505)، وإليزابيت (1506)، وسيسيل (1507)، وجان (1509) وقد انتهى هذا القران جراء وفاة جين. فعاد توماس مور، بعد ستة أسابيع من الدفن، وتزوّج أليس ميدلتون (Alice Middleton)، أرملة أحد التجار وأم لفتاة في العاشرة من العمر.

لقد زال الغضب عن آل مور مع اعتلاء هنري الثامن العرش فعيّنه مأموراً مساعداً (sous-shérif) لمدينة لندن. كما وأنه تابع تعليم الحقوق في مدرسة لينكولنز إنْ، ونشر كتاب سيرة حياة ريتشارد الثالث (*Vie de Richard* III)، واستمر في مراسلته مع إرّاسموس (قرابة 1469 - 1536)، صديقه والمؤتمن على أسراره، وانكب على بعض الترجمات عن اليونانية واللاتينية. وفي سنة 1515، أصبح سفيراً في بلاد الفلاندر (Flandres) وقد وضع عندها الجزء الثاني من الكتاب الذي عرف في ما بعد بالطوبيا (Utopia). وإرّاسموس هو صاحب فكرة هذا الكتاب التي تعود إلى سنة 1509. وقد كتب بعد عودته من لندن الكتاب الأول وتولى إرّاسموس حمل الاثنين إلى المطبعة اواسط شهر كانون الأول/ديسمبر حيث تلقى المؤلف نسخه سنة 1517. وفي تلك السنة انتقل كسفير إلى كالي (Calais)، ثم عيّنه الملك

سيّد المراجعات في مكتبه الخاص. وفي سنة 1521، صار أميناً مساعداً لصندوق مال العرش؛ وبعد ترقيته إلى مرتبة نبيل فقد أرسل، إلى بروج (Bruges) وكالي، سفيراً قبل أن يصبح رئيساً لمجلس العموم سنة 1523، وحاكم دوقية لانكاستر (Lancaster) سنة 1525، ثم رئيساً لوزراء العرش سنة 1530. إنها مسيرة حافلة بلا شك بالنسبة إلى توماس مور، ونجاح مذهل، لاسيما أنه لم يكن من حاشية البلاط ولم يخفِ آراءه وعاش بمنأى عن صخب الحياة الاجتماعية في منزله بتشلسي (Chelsea)، بعيداً عن لندن، حيث وفر لأولاده تربية متينة قائمة على التعليم الأدبي والموسيقي.

وتلك الحالة كانت لا تصدق لشدّة ما بلغت من جمال! فما إن صرح لوثر (Luther) بأطروحاته سنة 1517 على مدخل كنيسة قصر ويتنبرغ (Wittenberg)، مطلقاً بذلك مذهباً كان من شأنه قسمة المسيحيين بين كاتوليك وإصلاحيين، أطلق عليهم فيما بعد اسم "البروتستانت" حتى شرع لوثر بمعركة لاهوتية أدت إلى تهميشه في إنكلترا. ولقد كتب أندري بريفو [1978] (André Prévost) يقول: "بالنسبة إلى لوثر، إن كل ما ليس الله، أي الطقس والسر والكنيسة المرئية، هو كناية عن شاشة تحجبه عنا. أما بالنسبة إلى مور فإن الناس والأشياء وبخاصة الكنيسة والأسرار تتمتع بالقدرة

الخفية وإنما الفعلية للوصول إلى الله، لأن في داخلهم وبهم يتكشف الله". وفي الوقت نفسه، سنة 1521، اهتدى الملك هنري الثامن إلى سيدة شابة وجميلة في سن العشرين اسمها آنّ بولين (Anne Boleyn). فأصبحت عشيقته. غير أنه لم يود الطلاق من كاترين (Catherine) إلاّ سنة 1527 - وهذه ابنة إيزابيل دِ كاستيل (Isabelle de Castille) وفردينان داراغون (Ferdinand d'Aragon) التي تزوّجها سنة 1509، وأنجب منها ماري تودور (Marie Tudor) العتيدة - ليعقد قرانه على آن بولين. وقد اعترضت السلطة الكنسية على ذلك. فقام برشوة قسم من الإكليروس الإنكليزي الذي اعترف به في سنة 1531 "رئيساً أعلى لكنيسة إنكلترة"، الأمر الذي يسّر زواجه سنة 1533، وأعقب ذلك تتويج الملكة الجديدة الحامل. لم يحضر توماس مور المراسم، ثم رفض أداء القسم بالولاء للملك. فقبض عليه وأخضع لاستجواب وسجن في برج لندن بتاريخ 17 نيسان/ إبريل 1534، وخضع للمحاكمة فصدر بحقه حكم بالإعدام. ولكن باعتباره حائزاً لقب نبيل فإنه لن يشنق ولن يقطع إرباً وإنما ضرب عنقه في السادس من تموز/ يوليو 1535. وبعده بأقل من سنتين سوف يأتي دور آنّ لتصعد إلى المقصلة، ولما كان الملك قد تزوج جان سيمور (Jeanne Seymour)، التي توفّيت أثناء الولادة تاركة الأرمل يتزوج مجدداً من آنّ دِ كليف (Anne de Clèves) التي طلقها ليتزوج

مجدداً كاترين هوارد (Catherine Howard) التي كان مصيرها المقصلة أيضاً.

بعد استشهاده بأربعمائة سنة، سنة 1935، طوّب البابا بيوس الحادي عشر توماس مور وجعل منه البابا يوحنا بولس الثاني في تشرين الأول/ أكتوبر سنة 2000 شفيع البرلمانيين والحكام من كل العالم. وفي هذه الأثناء وحده كراسه \الطوبيا\ من بين أعماله الغزيرة - فقد اعتبر اللسانيون إنكليزيته مثار إعجاب ومبدعة - سوف يعرف رواجاً استثنائياً واستوحت منه "نسخ" لا تعد ولا تحصى. ولكن ما هي المسألة بالضبط؟

طوبيا مور أو القالب الأم لكافة الطوباويات

منذ مأثرة كريستوف كولومب (Christophe Colomb)، صار البحارة أكثر جرأة - كما زادت شراهتهم للمجد والثروات -، وفتحوا طرقاً بحرية جديدة ومخروا جميع محيطات الكوكب. وسرعان ما وضعت خرائط لأقاليم الأرض بأسرها وأعطيت لها أسماء وأسندت واستعمرت. وفي غمرة هذه الرحلات البحرية توجه آميرغو فيسبوتشي (1451 - 1512) (Amerigo Vespucci) إلى الغويانا وفنزويلا. ولاحقاً نشر كتابه \الإبحارات الأربعة - *(Quatre Navigations)* وفيه سيرة قليلة الأهمية لرحلاته - من قبل عالم الخرائط مارتن فالدسيمولر (Martin Waldseemuller) على شكل كراس

بعنوان، مدخل إلى خرائط العالم (1507) *(Cosmographiae Introductio)*: وهذا هو النص الذي سوف ينصح إرّاسموس صديقه توماس بترجمته. لقد التقيا سنة 1499 وشرعا منذ ذلك الحين المحاورات للوسيان *(Dialogues de Lucien)* وأنتجا بعض القصائد التهكمية، ولكنهما كانا مقتنعين، لاسيما بفضل الاختراع الجديد المتمثل بالمطبعة، بأنه بات ممكناً تثقيف أوسع جمهور، وبالتالي التخلص من ظلمة الجهل. وقد صدر كتاب مديح الجنون *(Eloge de la folie)* *(Moriae Encomium)* سنة 1511 وأهدي إلى توماس، وثمة فقرة تفسيرية في المقدمة تقول: "فكرت أول ما فكرت في اسمك موروس (Morus) بعينه وهو بالغ القرب من اسم الجنون (moria) بقدر ما يبعد شخصك عنه". ويقرّ إرّاسموس بمقولة الحكمة رداً على الجنون. ولكن أين تكمن؟ ليس في أي مكان، وباللاتينية .(musquam) فمن واجب مور أن يستكشف تلك الأرض المجهولة، حيث تسود الحكمة، (Nusquama). وهكذا لم يتم تغيير العنوان إلى طوبيا *(Utopia)* إلا في اللحظة الأخيرة عندما كان الكتاب جاهزاً للإرسال إلى الطباعة.

لقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن الجزء الثاني كتب أولاً، وأن المجموع عولج تقريباً من أجل تركيبه مقسماً إلى فصول حسب قرار الطابع. يقدم الكتاب الأول الحالة الاجتماعية

والسياسية لإنكلترا على نحو محادثة متقطعة السياق بين بيار جيل (Pierre Gilles)، وتوماس مور ورفائيل هيتلودي (Raphaël Hythlodée) في بروج. ولقد استفاد منه البحار البرتغالي ليروي مناقشة قديمة مع جون مورتون، الكاردينال - رئيس أساقفة كانتربوري الذي درس توماس مور عليه، وليقحم المهرج والأخ المتسوّل. والكتاب الثاني عبارة عن رواية للرحالة، رفيق آميريغو فيسبوتشي، الذي يعطي وصفاً تفصيلياً لحياة الطوباويين اليومية، ولعاداتهم وتقاليدهم، ومعتقداتهم ونظامهم السياسي. وهكذا فإننا نأخذ علماً بأن تلك الجزيرة تتخذ شكل "هلال"، وأنها كانت تسمى في ما مضى آبراكسا (Abraxa) عبارة نحتها بازيلد الاسكندراني (Basilide dAlexandrie) انطلاقاً من الأحرف الأرقام للترقيم اليوناني؛ وهي توافق "365" الرقم الذي يدل على عدد العوالم الموافقة لعدد أيام السنة) وأن أوتوبوس (Utupus) كان أول إصلاحي.

في تلك الجزيرة أربع وخمسون مدينة. وكل عام يذهب ثلاثة مواطنين من كل مدينة إلى العاصمة ليشكلوا مجلساً للشيوخ معززاً بأعضائه المئة واثنين وستين مندوباً يتولى حكم الجزيرة. أما سكانها فيعملون في الأرض بمعدل ست ساعات في اليوم، وأقل إذا كان موسم الحصاد وفيراً. الغذاء من جهة متنوع ويكفي قوتاً لجميع السكان إلى حد بعيد. والعمل فيها

ليس هدفاً لوجودهم، لذا فإنهم ينكبّون على مزاولة أنشطة أخرى "ثقافية" توخياً لاجتناب الفراغ الذي كان أمراً مرذولاً. ووحدة الاجتماع هي الأسرة مع الحرص على عدم تبدل حجمها من سنة إلى أخرى. وإذا أصيبت مدينة ما بنقص في السكان يفد إليها سكان جدد من مدن أخرى شهدت فائضاً في عدد سكانها. والجماعة تأخذ على عاتقها المرضى وكذلك المسنّين الذين لا أسر لهم. والعازبون يسكنون في الفنادق، وباعتبار أن أوقاتهم فائضة، فإنهم يتولون المهام السياسية بنحو أيسر. وفي هذه الفنادق كل واحد مدعو إلى تناول وجبات الطعام، وبالتالي ليست هناك حاجة لإعداد الطعام بأنفسهم، أو نادراً. وفي مثل هذا الوضع فإن السعي وراء الثروة لذاتها لم يعد حافزاً لدى أكثر الناس نظراً لتوافر كل شيء مجاناً. هناك عدة أديان وآلهة متنوعون وفئات من رجال الدين المتنوعين وسلسلة واسعة من الأعياد. غير أن هناك ديانة تسود متصلة بالطبيعة، وبالتأمل الذي تولده والسلام الذي تمنحه. إن تلك الطبيعة هي، على حد سواء، كـ "طبيعة بشرية" - العناية المخصصة للصحة الجيدة - وكـ "طبيعة مطبِّعة"، تعبير عن الخلق الإلهي وعن خلق الكون، الغنيين بالروائع العجيبة. والطوباويون يعرفون الفضيلة - لأنها مرادفة للسعادة - التي يسعون إليها على أنها "العيش تبعاً للطبيعة". ويرون فيها إمكان المتعة: "يسمّون متعة كل حركة أو كل

حالة للجسد أو الروح يختبر الإنسان عبرهما المتعة باتّباعه توجيهات الطبيعة". هذا يعني أن لائحة المتع تبدو مفتوحة.

سوف نركز على خصائص أخرى للحياة في كتاب الطوبيا، في الفصول القادمة، تبعاً للمواضيع المعتمدة. لنقل إن توماس مور طمح إلى الشمولية، وحاول عدم نسيان أي شيء: إنه يتحدث عن السلم والحرب وعن العلاقات التجارية داخل الجزيرة ومع النواحي المجاورة، وعن الخدم والعبيد، والزواج وهرمية الأجيال، وأنماط السلطة السياسية، ودور الدين، والقوانين والعدل، إلخ. وهذا الكتاب الثاني كصورة معكوسة عن الجزء الأول فإنه يعرض لما يمكن أن تكون عليه "الحكومة الصالحة"، وبهذا المعنى فإنه طوباوي. غير أن هذه الطوباوية لا تظهر إلا بالمقارنة مع الجزء الأول. إن هذا الصنف من الأدب المسمى "طوبيا" بحاجة حتماً إلى هذا البعد المزدوج، أي إلى نقد جذري واقتراح مضاد في آن. وقد أضافت فرانسواز شواي [2006] (Françoise Choay) إلى هذين العنصريين المكونين للطوبيا عنصراً ثالثاً ألا وهو "الفضاء المبني في مؤسّسة المجتمعات البشرية"، حيث يعطي مجموعها ما تسميه "المثالة الطوباوية" (paradigme utopique). إذاً ثمة بعداً ثلاثياً وليس ثنائياً في قالب الطوبيا الأم، إذ تؤكد فرانسواز شواي أن ذلك البعد الثالث ما زال راهناً، في زمن الشبكات التكنولوجية الكبرى التي تطمح

لتغطية الكوكب بأسره. وقد لاحظت "أنه صحيح بمكان أن مور قد أدخل (رمزياً)، بحسه المحدد تاريخياً الذي تمتع به، كمًّا لم يفعل مثله أحد من قبل ومنذ زمانه، الفضاء المبني في المشروع السياسي، وعرَّف الدور الشرعي الذي كان ينبغي أن يكون عليه دوره في تحويل المؤسسة الاجتماعية الحرّ".

هل أفلاطون، منبع الطوبيا؟

لقد دوّن أندري بريفو التشابهات النادرة في محاولة للإجابة عن هذا السؤال فيقول: "مثلاً إلغاء الملكية الخاصة، وتعزيزات قارتي الأطلنطيد (Atlantide) والطوبيا (Utopie)، وغياب أقفال في أبواب المنازل". ثم يلاحظ أن كتاب الطوبيا لا يقتبس أسلوبه الأدبي عن أفلاطون: الحوار. ثم يطلق الحكم قائلاً: "في ما عدا ذلك فإن أفلاطون ومور يتعارضان بنحو متواصل. [...] والحقيقة أن أفلاطون يعالج موضوعه بطريقة الاستنباط، منطلقاً من العام إلى الخاص. إن "الجمهورية" موجودة في فكره، وهي نفسها مستنبطة من فكرة "العدل بذاته". [...] أما مور فبعكسه، يطرح أساس المدينة بالتعارض مع مبادئ أفلاطون. لقد انطلق من الفرد، ومن حقوقه غير القابلة للتقادم (imprescriptible) ومن حريته غير القابلة للتحويل (inalienable)، وبنى مدينة انتفت منها، الواحدة تلو الأخرى، المعيقات التي تتعارض مع انعتاق الفرد وحريته. فالأخلاق الطوباوية أخلاق فردانية وعينية

تضع نصب أعينها المتعة الشخصية، جسدية كانت أم معنوية، ومباهج القلب ومباهج النفس. إنها توفرها للجميع، لأن المؤسسات تحافظ على المساواة بمختلف الوسائل: الملبس والمسكن وبساطة السلوك والأخلاق.

والطغيان والظلم أمران مكافحان بعناية. تضع الدولة نفسها بخدمة الفرد وتوفر كل أنواع الأسباب التي

تتيح للفرد أن يحيا حياة سعيدة قدر الإمكان. غير أن التقديمات التي توفرها ليست إلزامية. فالاشتراك في الوجبات العمومية حرّ والاستشفاء في مشافي الدولة الكبرى اختياري، واختيار المهنة متروك لكل فرد. والخدمة العسكرية مؤمنة بواسطة مجندين متطوعين. ولئن كان حق الموت الهادئ محفوظاً للعاصين على الشفاء، فباستطاعتهم رفضه لأن الذي لا يلجأ إليه يستمر بالاستفادة من كل عناية. الطوبيا دولة ليبرالية وليست شمولية، فهي توفر للجميع: إمكانية تبوّؤ أعلى المناصب، ومجانية الثقافة والحرية الدينية والحرية السياسية؛ باختصار "الحرية" حقاً أحد المبادئ التي تقف خلف الدستور الطوباوي وتحركه" [Prévost, 1969, p. 102-103]. إن هذا النص الطويل المقتطف من مرجع بارز يصعب العثور عليه، ألا وهو توماس مور وأزمة الفكر الأوروبي *(Thomas More et la crise de la Pensée européenne)*، قد عيّن التباينات مستعملاً مفردات لا بد من مناقشتها، وبخاصة منها "الدولة الشمولية" المنسوبة إلى أفلاطون والتي لا تعني نظاماً

فاشياً أو ستالينياً، وإنما دولة هرمية وقائمة على الجدارة (méritocratie)، والدولة الليبرالية التي قد طالب بها مور لا علاقة لها بالليبرالية السياسية والاقتصادية التي يرفع لواءها أنصار "السوق حيثما كان"، وإنما مع خيارات متعددة في ما يتعلق بمصير كل مواطن.

"فترات" الطوبيا الغربية الثلاث

يجمع مؤرخو الطوبيا على الاعتقاد بأن نص توماس مور يشكل بلا شك القالب الأم لمثل هذا الصنف الأدبي. ومن بعده، فقد قلد بعض الكتّاب النموذج مضيفين إليه بعض العناصر من عندهم كما استوحى منه آخرون ليمرروا قناعاتهم بنحو أفضل، ومعاملة "معلمهم" بقسوة أحياناً. والجدير بالملاحظة أن الطوبيا انتقلت من إنكلترا لتستقر في إيطاليا منذ نهاية القرن السادس عشر لبعض الوقت، ثم فرنسا ومن بعدها في إنكلترا مجدداً مطلع القرن السابع عشر، حيث استقرت لوقت متأخر طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ومن هذين البلدين انتشرت في روسيا والولايات المتحدة وإسبانيا وأميركا الجنوبية، قبل أن تصبح موضوعاً مطالباً به في العالم الصناعي خلال القرن العشرين. غير أن الطوبيا، باعتبارها ابنة عصرها، فإنها تأثرت بنتائج التصنيع ثم بنتائج العولمة وشبكات الأقمار الصناعية، مع احتفاظها بالإجمال بالتركيبة الثلاثية التي أسبغها توماس مور عليها.

نظرية فوريي لنشأة الكون
بقلم بيار لاروس

هذا ما كان في وسع القارئ في نهاية القرن التاسع عشر أن يقرأه عن أحد الطوباويين الأكثر أصالة بين قافلة الطوباويين الطويلة. هاهنا [في نظرية الحركات الأربع] توجد نظرية فوريي العجيبة عن الكون. حسب نظريته، فإن كوكبنا سيعمّر ثمانين ألف عام مقسماً إلى أربع مراحل: مرحلة بؤس تدوم ستة آلاف عام؛ مرحلتان من الوحدة الاجتماعية أو السعادة، تدومان سبعين ألف عام؛ وأخيراً، مرحلة من عدم التجانس الهابطة أو الانحلال ستدوم خمسة آلاف عام. وينسب إلى كل الكواكب نفسين وجنسين؛ إن السائل الشمالي لكوكب الأرض ذكر وسائل القطب الجنوبي أنثى؛ عندما سيبلغ النوع البشري مرحلة التجانس فإن كوكبنا سيولِّد ربيعاً أزلياً؛ وبانتشار حمض أتريكي شمالي، فإن مياه البحر ستتحول إلى ليموناضة، والأسماك ستقوم مقام أدوات برمائية تجر السفن، والحيوانات الضارية تصبح حاملة مطاطة تقوم مقام دواب كري؛ وقامة الإنسان ستبلغ سبع أقدام؛ ومتوسط عمره سيبلغ 144 عاماً؛ وسكان الكوكب سوف يبلغ عددهم بالضرورة ثلاثة مليارات نسمة، وسوف يحصى ما لا يقل عن سبعة وثلاثين شاعراً يعادلون في أهميتهم الشاعر هوميروس (Homère)، وسبعة وثلاثين مليون اختصاصي في

المساحة يعادلون في أهميتهم نيوتن Newton، وسبعة وثلاثين مليون كاتب يعادلون بأهميتهم الكاتب موليير (Molière)، إلخ [...]. غير أن وسط هذه السلسلة من الأحلام، الغريبة تقريباً، فمع نقد لاذع للاضطرابات الاجتماعية وبخاصة للعيوب التجارية، نجد رؤى جديدة حول منافع المشاركة والجمعيات. وهذا القسم هو القسم الذي يبدو فيه فوريي متفوقاً حقاً (*Grand Dictionnaire universel du XIX*^e^ siècle, par PierreLarousse, 1872, tome huit, p. 672, colonnes 2 et 3).

كما وأن هناك فائدة عظيمة نجنيها من أجل فهم مصير الطوبيا ألا وهي أن نضيف إلى الجغرافيا التاريخية للطوبيا المكتوبة والمطبقة التميز الذي جاء به مضمونها. وبالتالي يصبح ممكناً لنا أن نهتدي إلى ثلاث مجموعات فرعية متتابعة زمنياً دون أن تزول نهائياً، لا بل ببقاء خصائصها متداخلة أحياناً. ويمكن تسمية تلك المجموعات الفرعية على هذا النحو: "الطوبيا السياسية"، "الطوبيا الصناعية المذهب" (أو الصناعوية) و"الطوبيا البيئية المذهب" (أو البيئوية). فالأولى تطمح إلى مجيء عهد سياسي مساواتي (أو على الأقل أكثر "عدلاً") واشتراكية (أو على الأقل حيث تملك سلطة تحظى بالاعتراف وبوسائل الإنتاج وتقوم بتوزيع الثروات) عوضاً عن المَلَكيّة المستنيرة تقريباً، والبرلمانية أحياناً. والثانية تطمح إلى

حل "المسألة الاجتماعية" الناجمة عن الثورة الصناعية ونظام الأجر واستغلال "العمل" من قبل رأس المال مقترحة المشاركة بين "العمل" و"رأس المال" وهي "الموهبة". وهي استنكرت الثورة العنيفة وعلقت الآمال على فضيلة المَثَل. لذا سرعان ما أثارت الأطماع (objet de convoitise) وبالتالي قلِّدت وتعددت صيغها تدريجياً. والمجموعة الثالثة من الطوبيا التي أبدت قلقها من الإخلال بالأنظمة البيئية تريد فعلاً إقناع الناس بصحتها باسم الدفاع عن النوع البشري المتوافق مع احترام الحياة. وهي تتطلع إلى عادات جديدة في مجال استعمال الطاقة، وهبوط متأن في الإنتاج، والخروج المتدرج من "مجتمع الاستهلاك" وبالتالي السير باتجاه منوال جديد للإنتاج، ومسؤولية كل واحد تجاه الطبيعة، والتحكم بالتقنية، إلخ.

بزّة السان السيمونيين الغريبة

كان مكسيم ديكان (Maxime (1894-1822 Ducamp) صديقاً لفلوبير ورافقه في رحلته إلى الشرق، وكان شاعراً وصحافياً (ندين له بأول عمل مصوّر يضم صوراً كان قد التقطها بنفسه، Un Voyage en Egypte) vers 1850: Le Nil) وتحقيقاً رائعاً عن العاصمة، 6 tomes, Paris) واعتاد ارتياد أوساط السان سيمونيين.

هذه هي شهادته: أكثر من واحد قد ارتدى البزّة التي طالما رفضها من قبل. سوف أكون كتوماً، ومن بين الكتّاب الذين لا يزالون أحياءً، لن أذكر من منهم ارتدى الصدرية، تلك الصدرية الأخوية الشهيرة، تلك الصدرية المعقدة التي لا يمكن المرء أن يرتديها بمفرده. كان ذلك يعني: أنت بحاجة لأخيك، ولا تنسَ أبداً أنه بحاجة إليك هو أيضاً. وهذه البدلة قد أثارت الضحك في باريس سنة 1832؛ كانت شعارية (emblématique) وبشعة جداً؛ وقد دشنت يوم فتنة. نزل الأب الراهب، متقدماً أبناءه، من أعالي منيلمونتان (Ménilmontant) للفصل بين الفريقين المتصارعين داعياً إلى السلام. لقد واجه الجنود السان السانسيمونيّون وكأنهم متمردون وأطلقوا عليهم النار؛ واعتبر المتمردون السان سيمونيّون جنوداً ولم يتوانوا عن ضربهم يأعقاب البنادق؛ وحصل هرج ومرج؛ وانتهت الأمور ببعض البدلات التي خرقها الرصاص. [...] كانت البدلة غريبة، لا بد من الاعتراف بذلك، وفي مدينة ساخرة كباريس، وكان ارتداؤها خطيراً. كان لون السروال أبيض ولون الصدرية أحمر ولون المريول ازرق مائلاً إلى الليلكي. اللون الأبيض لون المحبة والأحمر لون العمل والأزرق الليلكي لون الإيمان؛ كانت البدلة تعني إذاً أن \السان سيمونية تعتمد على المحبة وكان القلب يكبر بالعمل ومغلفاً

بالإيمان. كان غطاء الرأس والوشاح متروكاً لخيار الأفراد؛ ولكن، كما هو الحال في هذه الدنيا، ولاحقاً، يتحمل كل واحد مسؤولية حياته، فإن اسم أي سان سيموني كان مدرجاً بأحرف عريضة على صدره. وهذا ما أثار سخرية عظيمة ولم يتنبه أحد وذكّر أن أي مواطن من التيرول Tyrol يحمل اسمه مطرزاً على حزامه المصنوع من الجلد. كان يقرأ على صدر أنفانتان (Enfantin): الأب؛ وعلى صدر دوفيريي (Duveyrier): شارل شاعر الله. وقد أضيف إلى هذه البدلة الشنيعة سلسال مؤلف من قطع معدنية الشكل ومن حلقات ومثلثات كانت تحمل مدلولات رمزية لها علاقة بعناصر الدين الجديد نفسها؛ كانت هذه أضغاث أحلام" (Maxime Ducamp, Souvenirs littéraires, tome II, 1850-1880, Paris Hachette, 1906, réédition Paris, L'Harmattan, «Les introuvables», 1995 p. 90 et p. 91). وعن هذا الرجل المدهش "يجدر قراءة مقالة تيري باكو" : «Relire Maxime Du Camp», par Thierry Paquot, *Le Monde des débats* (septembre 1993) et, surtout *Maxime Du Camp, un spectateur engage du XIX^{e} siècle,* par Gérard de Senneville (Paris, Stock, 1996).

يمكن أن نذكر من بين الأولى: ساعة الأمراء L'Horloge des princes (1529, traduction française en 1565) لأنطوان دِ غيفارا Antonio de Guevara؛ *L'Isle des hermaphrodites nouvellement découverte, avec les moeurs, lois, coustumes et ordonnances des habitants d'icelle* (1605) de Thomas Artus; *Republicae christianopolitanae descriptio* (1619) de Johann Valentin Andrea; *A description of the Famous Kingdom of Macaria* (1641) de Samuel Hartlib; *Oceana* (1656) de James Harrington; *Voyages et aventures de Jacques Masse* (1710) de Simon Tyssot de Patot. من دون إغفال كامبانيلّا وسيرانو دِ برجراك وفونتنيلّ ودنيس فيراس، وقد سبق ذكر الجميع، وأخيراً ڤولتير، وديدرو، او كذلك ريتيف دِ لا بريتونّ (Restif de La Bretonne). لقد سيطر على الثانية سيطرة كاملة أوين وفوريي وسان سيمون وكابي (Cabet) وبلّامي وموريس، وفي وقت متأخر ولّز (Wells)، وهاكسلي (Huxley)، وأورويل. واحتلت الثالثة الذروة مع كروبوتكين (Kropotkine)، وبارجافيل (Barjavel)، وكالنباخ (Callenbach).

3

العمل وأوقات الفراغ: العِلم المحرّر

يعني لفظ "العمل «Travail»باللغة الفرنسية عذاباً، وعناءً، وتعباً ويذكِّر أيضاً بآلام الولادة، و"عمل" المرأة التي تضع وليدها. وحقاً إن فعل "عمل" «travailler» من اللاتينية الشعبية (tripaliare)، أي فعل التعذيب بواسطة (trepalium) وهي أداة مشؤومة للتعذيب لها ثلاث قوائم، ثلاثة أوتاد. فعندما يقال (Travailler quelqu'un) أي أن يُعمل امرأً ما، يعني ذلك في تقاليد الأدب البوليسي أن يخضع المرء للعذاب ويسحب اعتراف ما منه. ولا ننسى أن لفظ «bourreau» "الجلاد" مشتق من فعل «bourrer»، أي «maltraiter» "عذَّب" أو "عامل امرأً ما معاملة سيئة" أو "أهانه"، كما يشهد على ذلك أيضاً لفظ «bourrade» "الكلام اللاذع" القريب منه. من جهتنا قد نؤثر فعل «oeuvrer» "يعمل" أيضاً من اللاتينية (operare)، "الانشغال بـ"، الذي يدل على فعل

الشغل تماماً وإنما بمعنى إنجاز "عمل" ما (opus) «œuvre» باللاتينية و(ergon) باليونانية: «énergie» "طاقة" و«richesse» "ثروة"). وأيّاً يكن الأمر فإن بالإمكان أن يأمل المرء أن اللعنة الإلهية بواسطة العمل "ستجني قوتك بعرق جبينك"! يمكن إزالتها من قبل الطوباويين، وأن الخير الوفير سيسود في "مجتمعهم الجديد" دونما حاجة إلى عمل ملزم ومنتظم ومنضبط وانضباطيّ أحياناً. إن حقيقة العمل ليست معطى أنتروبولوجياً، أي حقيقة ملازمة لطبيعة الإنسان في جوهره وإنما حقيقة ثقافية. فمعظم "المجتمعات" التي درسها الأنتروبولوجيون لا تعرف ما نقصده نحن بـ"العمل" «travail». كما أن الإغريق والرومان لم ينظروا إلى العمل باعتباره طريقة لتحقيق الذات، مع تأمين شروط عيش حسنة لعائلاتهم ولأنفسهم. لقد كانوا يطبّقون الرقّ ويتركون الكثير من المهام لـ"الأغراب" الذين كانت مراتبهم كثيرة وغير متساوية. وفي عصر توماس مور كان الأرستقراطيون لا يعملون - بالمعنى الحديث لهذا الفعل-، كانوا يزاولون الأعمال الحربية وينشغلون بالصيد، مثلاً. وكان أعضاء الإكليروس يحذون حذوهم أيضاً بانصرافهم إلى الدراسة والصلاة والعناية بأديرتهم، تبعاً لقواعد تختلف من درجة كهنوتية إلى أخرى. إن العمل المأجور ظهر مع الثورة

الصناعية على نطاق واسع بعض الشيء، ليس في المصانع وحسب وإنما في الإدارات والمتاجر والخدمات أيضاً. والمنوال الذي عالجت به ضروب الطوبيا على أنواعها العمل قد تباين تبايناً كبيراً بالضبط بسبب هذه التباينات الثقافية، مما جعل الدراسة المقارنة أمراً دقيقاً. وبصورة أعم فإن العلاقة بزمن العمل هي المسألة المطروحة على هذا الصعيد. ففي المجتمع الريفي يرتبط زمن العمل بالمواسم وبالوتائر الخاصة بهذه الزراعة أو تلك. وفي الجماعة الحضرية فإن تباين الزمن اليومي يحول دون تقاسم متكافئ حقاً؛ ولذا فإن الكثير من الطوباويين حاولوا جعل الزمن العادي أولاً زمناً متجانساً بإزالة الحواجز بين الأزمنة المتعلقة بالإنتاج والدائرة المنزلية والضغوط المختلفة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المواقيت في المدارس أي مواقيت "التجهيزات" الجمعية. فنحن أمام لائحة من الاقتراحات الواسعة على نحو خاص (وبخاصة في ما يتعلق باستعمال أو عدم استعمال الآلات التي تحل محل عمل الإنسان) وكذلك في مواجهة فلاسفة للوقت من طبيعة متناقضة أحياناً. إنه لأمر مستحيل أن نعمم، وإن الإطلالة على بعض الطوباويات وحدها يتيح لنا أن نفهم كيف أن بعض محفزيهم كانوا يتخيلون "قضية العمل" وما إذا كانوا يعتبرون العمل قضية.

فلاحون وعلماء

دعونا لبرهة ما نتابع رفائيل هيثلودي ونحط الأقدام على جزيرة .Utopia ماذا نلاحظ؟ نلاحظ سكاناً ناشطين تماماً - يشاركون إلى حد التوحد - وليس في العبارة أي مبالغة - في العمل القدوس بجو مفعم بالبهجة. فكل طوباوي (هنا بمعنى مواطن في الجزيرة يوتوبيا) مدين للجماعة بسنتي عمل زراعي، والطوباويون بمعظمهم منشغلون من ناحية أخرى بالزراعة. ولقد كتب مور قائلاً إن "هناك نشاطاً يشترك فيه الجميع بدون تمييز، رجالاً ونساء، ليس من أحد معفى منه ألا وهو الزراعة، حيث يتعلم الجميع منذ نعومة أظفارهم مبادئ الزراعة الأولى بفضل التعليم الذي تلقوه في المدارس، وأيضاً بفضل طلعات ترفيهية (sortie récréative) إلى الحقول المجاورة للمدينة حيث كل التلاميذ لا يكتفون بدور المتفرج وإنما هم يعملون حقيقة ويتلقون التدريبات البدنية". وبالرغم من أن المزارع يقطن المدينة فإنه يتوجه كل صباح إلى الحقول لمدة ست ساعات، لأن الوقت هنا يُضفى عليه طابع قدسي، وكل نشاط يتمتع بطابع شعائري، سواء كان نشاطاً دراسياً أم ترفيهياً. و"فترات" اليوم العادي موزعة على ثلاثة أنشطة: العمل بعينه (مدته ست ساعات منها ثلاث ساعات في الصباح قبل الغداء والقيلولة مدتها ساعتان وثلاث

ساعات بعد الظهر)، النوم (ثماني ساعات) ووقت حرّ، يستمتع به حسب المشيئة مع حضور دروس عامة، ومزاولة القراءة والعزف على آلة موسيقية، واللعب ("يتجاهلون حتى أسماء الأزرار والألعاب السخيفة الأخرى والمؤذية من النوع ذاته. إنهم يزاولون مع ذلك لعبتين ليستا خاليتين من الشبه مع لعبة الشطرنج: إحداها "معركة حسابية"، تتغلب الأرقام على الأرقام؛ والأخرى لعبة نزاع بصفوف مرصوصة بين الآفات والفضائل")، وبالتوثيق حول بقية العالم أو المشاركة بالحياة السياسية. لماذا ست ساعات؟ إنها عدد الساعات التي كان يكرسها الرهبان عندها للعمل اليدوي. ويشرح توماس مور أن ذلك كاف لأن الجميع يعملون في «Utopia» (الجزيرة)؛ خلافاً لإنكلترا فإن النساء مجندات والكهنة أيضاً والجنود والنبلاء والملاّك والخدم والمتسكعين: تزول تلك الفئات الاجتماعية كلياً ولا تعود تشكل عالة على المجتمع. المهن الست لمواطني جزيرة يوتوبيا هي الزراعة، العمل في نسيج الصوف والكتان، وصناعة الحديد، وأعمال البناء وهياكل الأبنية إلى جانب وظائف أخرى (العسكر والقضاء والخدمات والدراسات). تضم طبقة المتعلمين خمسمئة فرد منتقين من وظائفهم الفكرية بصورة رئيسة (السفراء الـ (tranibores) والـ - (syphograntes) الحكماء -، والحكام والباحثون والمدرسون).

غير أننا في فجر الحداثة، في بدايات القرن السادس عشر: كان العمل المأجور لا يزال غير شائع والمطالبات العمالية شبه معدومة. وكانت المواهب تتجه إلى حرفة السلاح أو إلى الصلاة. ويسمح مجتمع أهل جزيرة يوتوبيا "العادل" لكل فرد (ذكراً كان أم أنثى) أن يتابع الدرب التي اختارها. أما الأعمال الشاقة فإنها من نصيب اليد العاملة الخنوعة (من أصحاب السوابق العدلية في المدن الغريبة الذين يستخدمون بأجور زهيدة والعمال المهاجرين الذين يعاملون معاملة جدّ إنسانية، وباستثناء الحجم الأكبر من الأعمال المطلوبة من أشخاص اعتادوا عادة راسخة على تحمّل التعب، فإن مصيرهم ليس أقل استساغة من مصير المواطنين. وإذا عنّ لأحدهم أن يرحل، وهذا ما لا يحدث غالباً، فلا يتمّ التمسك بهم رغماً عن إرادتهم ولا يفرج عنهم خالي الوفاض").

إنَّ سكان قارة سولار (solariens)، حسب قول كامبانيلّا لا يعملون إلا أربع ساعات في اليوم، يمقتون المال ويقبلون بالطعام البسيط - يسمح لهم بأن يعمروا حتى مئتي عام، دون التعرض للأمراض - ويطورون التقنيات على الدوام. ويذكر كامبانيلّا أنهم "يجلّون الزراعة ولا يهملون شبراً واحداً. يراقبون الرياح والنجوم المؤاتية، ويخرجون جميعاً إلى الحقول مجهزين بعدتهم للحرث والبذر والعزق والحصد

والجمع وقطاف العنب، على أنغام الموسيقى والأبواق وهم يرفعون الرايات. وكل شيء كان لينتهي في غضون وقت قليل. لديهم عربات نقل بأشرعة تدفعها الرياح، وعندما تنعدم الريح يلجأون إلى عربات كبيرة لنقل الأثقال تجرها دابة - يا له من مشهد رائع!".

إن كتاب جزيرة الأطلانطيد الجديدة (1627) (La Nouvelle Atlantide)، لفرانسيس بيكون (1561-1626) يغوص في استكشاف التحسينات الاجتماعية الناجمة عن التقدم العلمي والتقني تحت سلطة العلماء، أعضاء **بيت سليمان**. فهذه ترسل "اثني عشر زميلاً في سفر إلى الخارج ليعودوا حاملين معهم كتباً، ونماذج وأمثلة من التجارب تخص كافة أنحاء العالم". ويُطلق عليهم اسم "بائعي الأنوار". وهناك أيضاً "النهابون" (الذين يجمعون التجارب الملتقطة من الكتب)، و"الحرفيون" (الذين يهتمون بصناعات الميكانيكا)، و"عمال المناجم" (الذين يجرون التجارب)، و"المصنفون" (الذين يظهرون أعمال الآخرين على صورة بديهيات)، و"المانحون" (الذين يكشفون النقاب عن المستور)، و"المشاعل" (التي ترفع مستوى النقاش)، و"أصحاب الأقلام" (الذين يأتون بالأخبار) «Les «Greffeurs (qui rendent compte)، و"مفسرو الطبيعة" (الذين يقترحون الأقوال المأثورة تمجيداً بأهم الاكتشافات). ويقول بيكون،

بالتأكيد، فإن هناك في بن سالم (عاصمة الأطلانطيد الجديدة) لفيفاً من الأغرار، المتدرجين والعمال الذين يسيِّرون اقتصاد الجزيرة، لكنه لم يقل أكثر من ذلك، نظراً لانشغاله بالحكم الذي يتخيله والقائم على الجدارة.

لقد كرّس توماس هوبس (1679-1588) (Thomas Hobbes)، في كتاب \الليفيتان (1651) *(Leviathan)*، أي الدولة، كمدبر كبير للحياة الاجتماعية، والإنتاج وتوزيع الثروات؛ وقد أعطى جيرّارد وينستانلي (1609-1660؟) (Gerrard Winstanley)، مع كتاب قانون \الحرية (1652) *(La Loi de la liberté)*، للجمهورية الديمقراطية والمسيحية حيث إنَّ كل شيء فيها مشترك. وانكبّ جامس هارينغتون (1611-1667) (James Harrington) في كتاب كومنولث أوقيانا \ (1656) *(The Commonwealth of Oceana)*، على وضع الأسس القانونية للديمقراطية بالحؤول دون تأثير أي شكل من أشكال مجموعات الضغط (lobby). إن هذا المعجب بكرومْوِلّ، الذي منع الكتاب مع أنه مهدى إليه، كان على قناعة راسخة بأن اقتصاد أي بلد مرتبط بنظامه لملكية الأرض. فهو يقترح شعباً من ملّاك الأرض، يستحيل عليه قانونياً أن يوسع ملكياته بالشراء أو بالإرث، والذي يرتبط صوته مباشرة بالأرض المملوكة. أما مجلس الشيوخ فإنه يشهد أنَّ أعضاءه يتجددون ثلثاً بعد آخر بشكل منتظم، سبيلاً

لتجديده. فلقد ذكره هيوم (Hume)، أما مونتسكيو (Montesquieu) فإنه يقلل من قدره، بينما يستعمله الأميركيون أثناء وضع دستورهم (كان يمكن لولاية مساشوستس (Massachusetts) أن تسمى أوقيانا) ويقتبس سيّاس (Sieyès)) منه، في دستور العام الثامن، الاقتراع غير المباشر ومبدأ المجلسين (مجلس الأمة ومجلس الشيوخ). وعندئذ فإن الزراعة هي المصدر الرئيسي لثروة الدول وعند الإرهاصات الأول للتصنيع، خلال القسم الثاني من القرن الثامن عشر، كان بعض علماء الاقتصاد (فرانسوا كيني Quesnay) (François، وميرسيي دِ لا ريفيير (Mercier de La Rivière)، على سبيل المثال، وضعوا النظرية الفيزيوقراطية (Physiocratie) ("سلطة الطبيعة"). وقد دعوا ملّاكي الأراضي للانشغال برفع قيمة ملكياتهم بواسطة الري، والأسمدة، ومكننة بعض الأشغال، إلخ، للتحوُّل إلى مزارعين معتبرين (gentlemen farmers). وكان طوباويو تلك الفترة، من جهتهم، يتأثرون بسرعة بذلك الطموح في تحقيق مجتمع ريفي، لا بل "طبيعي" على غرار الأقوام التي كشف عنها المستكشفون خلال رحلاتهم الطويلة حيث شاعت أمثلة "الهمجي الطيّب" و"الجماعة الفلاحية" على حدٍّ سواء. وقد نشر أحد الاقتصاديين الروس ويدعى أ. تشايانوف (1888 - أعدم سنة 1937) (A. Tchayanov) تحت اسم مستعار، إيفان

كريمينوف، كتاب رحلة أخي أليكسيس إلى بلاد الطوبيا الفلاحية *(Voyage de mon frère Alexis au pays de l'utopie paysanne)*، وهو نقد للبلشفية الدولتية التي يضع في مواجهتها السلطة الفلاحية. واستفاق البطل سنة 1984 (التاريخ الذي استعاره الكاتب الروائي جورج أورويل عنواناً لروايته الشهيرة المناهضة للنظام السوفياتي) في موسكو التي تحولت إلى مدينة - حديقة مترامية الأطراف حيث يأخذ علماً بأنّ كل المدن التي يزيد عدد سكانها عن الـ 20000 نسمة قد دمِّرت، وأن الاقتصاد الريفي وغير المركزي يقوم على الملكيات الخاصة والتعاونيات على حد سواء التي تشجع مبادرة كل فرد فيما الدولة موضوع في حالة سبات، غير أن الصناعة وآلاتها تتيح زيادة إنتاج السلع المصنعة زيادة هائلة، وهي تتيح خفض أسعار بيعها، مما يزيد من حجم السوق. وهكذا نرى أنّ لكل شروط حياة جديدة هناك طوبيا جديدة.

العالم المسحور

لجول فيرن Jules Verne

جول فيرن (1828-1905) الروائي الغزير الإنتاج (أكثر من مئة عنوان) صاحب شهرة عالمية بسبب الروايات الأربع والستين من سلسلة روائع الرحلات *(Voyages extraordinaires)* التي تفيد عن جرأة تكنولوجية عجيبة. فالكاتب على شغف كبير بالعلوم

والتقنيات، ولا يتوانى عن استباق تطبيقات أحد الاكتشافات (مثل الكهرباء، على سبيل المثال، لتشغيل الغواصة نوتيلوس (Nautilus)، أو الطوافة (Albatros)، وبالطبع إنارة باريس في سنة 1960) وتخيّل آلات تتمتع بميزتين، كما قال جاك نوارَيْ (Jacques Noiray): لا واقعية الافتراضية (المنطاد و"البيت البخاري" و"القطار البري" أو قاطرة، وسيارة/طائرة/ باخرة الذعر *(Epouvante)* قطار الهواء المضغوط الأضواء الإعلانية على الغيوم...). وعند جول فيرن تحتفظ الآلة بطابعها الشاعري وتسهم في تحسين العلاقات بين البشر: وهذا ما نراه في مدينة مثالية (1875) *(Une ville idéale)* ويوم صحافي أميركي في سنة 1890 (الصيغة الأولى لنجله ميشال لكنه كتبه مجدداً بعيد ذلك وقرأه في أكاديمية أميانس في سنة 1891 (Académie d'Amiens. في هذا النص الأخير يبلغ عرض الشوارع 100 متر ودرجة الحرارة مستقرة، ويتم التنقل بواسطة عربات جوية عامة ويتم الانتقال من قارة إلى أخرى بسرعة 1500 كم/س. كذلك يمكن مشاهدة المحاور "عن بعد" «téléphotant»، وقراءة الجريدة في مكاتب سمعية (لا يعود هناك ورق!)، وتسلّم الوجبات إلى المنازل "بواسطة شبكة من الأقنية ترسل عبرها رسائل مستعجلة" تقترح "وجبات من ألف نوع ونوع"، وحوض الحمام يكون موضوعاً على سكك يدخل إلى غرفتك مع مياه

بدرجة 37 مئوية... فخلف تلك الدعابات التقنية يقترح جول فيرن علاقات اجتماعية أخرى، وطرق وجود أخرى في العالم، وبذلك، يكشف عن وجهه الطوباوي.

وسوف نقرأ باهتمام: جان شينو، جول فيرن. نظرة على العالم. قراءات سياسية جديدة Jean Chesneaux, *Jules Verne. Un regard sur le monde. Nouvelles lectures politiques* (Paris, Bayard, 2001)؛ ونادیا مينرفا، جول فيرن على تخوم الطوبيا Nadia Minerva, *Jules Verne aux confines de l'utopie* (avant-propos de Simone Vierne, Paris, L'Harmattan, 2001)؛ وجاك نوارَيْ، الروائي والآلة، المجلد 2، (*Le Romancier et la machine,* tome 2)، وجول فيرن وفيلّيي دِ ليل آدام، *Jules Verne et Villiers de l'Isle-Adam,* Paris, José Corti, 1982.

أثر الصناعة المحرِّر

لقد ندّد روبرت أوين، الصناعي، بـ "الرقّ الأبيض"، وبعناء العمل الصناعي وبخاصة فضيحة استغلال الأطفال، فحصل على وضع أنظمة لمعالجة ذلك حيث إنّ "الصبر والتسامح والعزم" هي التي توجه أفعاله مجتمعةً. وفي سنة 1816، خفّض في المصانع وقت العمل اليومي من أربع عشرة ساعة إلى اثنتي عشرة ونصف الساعة مع استراحة ساعة

ونصف الساعة لتناول الطعام، وهي استراحة مدفوعة الأجر. فأعاد توجيه التقدم التقني لتخفيف وطأة عمل الإنسان وليس لمزيد من الخضوع للآلة. وفي ما بعد، وعد بعد تأسيس جماعة نيو هارموني (New Harmony)، بتحديد العمل الضروري لحياة الجماعة القروية بثلاث ساعات يومياً ووضع "تذاكر عمل" قيد التداول. وكان أوين على قناعة تطبيقياً وبتصريحاته على حد سواء، كما صرح به هو نفسه، أن "المعيار الطبيعي للقيمة يتمثّل، مبدئياً، بعمل الإنسان، أو بتنسيق الطاقات اليدوية والعقلية له، أي للإنسان عندما تدخل حيِّز الفعل".

وفي إيكاريا (Icarie)، المبدأ المعمول به هو مبدأ "المشاركة في الثروات والأعمال، والحقوق والواجبات، والمنافع والأعباء". وبالنسبة إلى إتيان كابي (Etienne Cabet)، "إنه يقع على عاتق الجمهورية أو الجماعة أن تحدد، كل عام، سائر السلع التي ينبغي إنتاجها بعد الآن أو صنعها لأغراض الغذاء والملبس والمسكن". وفي إيكاريا، الجميع يعملون، ابتداءً من سن الثامنة عشرة للفتيان والسابعة عشرة للإناث وحتى سن الخامسة والستين للرجال والخمسين للنساء. ويطمح التقدم التقني إلى إحلال الآلة محل عمل الإنسان وبخاصة بالنسبة إلى الأعمال المضنية والجبرية. وفي هذه الحالة يكون المطلوب مراقبة الآلة أكثر من قيادتها مما

يتيح عملاً ممتعاً نسبياً. إنّ أوقات العمل في الشتاء هي ست ساعات بينما تصل إلى سبع ساعات في الصيف. وتحمل صفحة الحماية لكتاب رحلات إلى إيكاريا العبارة التالية: "العمل هو الواجب الأول"، لا تعليق. فإن الكسل ليس مستحبّاً في إيكاريا.

أما هنري دِ سان سيمون (1760-1825) (Henri de Saint-Simon)، صاحب كتاب رسائل مواطن من جنيف إلى معاصريه (1803) *(Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains)*، النظام الصناعي (1821) (Système industriel)، وعقيدة الصناعيين (1825) *(Catéchisme des industriels)*، ونصير ممثلي الشعب (Tiers état) أثناء الثورة - حيث اتخذ اسم جاك بونوم (Jacques Bonhomme) ولاء لـ"انتفاضات" القرون الوسطى)، حيث صوَّت لمصلحة إلغاء الامتيازات ووقف إلى جانب الثروات القومية -، فقد رأى أن المطلوب تنظيم المجتمع من جديد، وليس تبعاً لرغبات العاطلين عن العمل والطفيليين، وإنما حسب مبادئ "المنتجين". فالعمل مصدر ثروات المجتمع بأسره، أما صاحب الريع فهو عدوّ كل تقدم، والعالم في أعلى سلم المنفعة الاجتماعية فهو المفضل على الإنسانية: يستشرف الاكتشافات العلمية ويحسِّن شروط الإنتاج، مما يتيح انتشاراً أوسع للثروات. لقد حاول سان سيمون، وهو لم يكن معروفاً

في زمانه، أن ينتحر في سنة 1823 برصاصة في الرأس، ووجد في حفنة من المهندسين أتباعاً حاولوا بعد موته بأن يسنسموا (saint-simoniser) (استعمل هذا الفعل من قبل أونوري دِ بالزاك) فرنسا. وقد روّج أنفانتان وبازار (Bazard) وأولاند (Olinde Rodriguez)، وأغوست كونت (Auguste Compte)، وآرمان كولان (Armand Colin)، وجان رَيْنو (Jean Reynaud)، وميشال شوفاليي Michel Chevalier وبعض آخر "من أنصار الصناعة" «industrialistes» لأفكار معلمهم في كتاب \المنتج *(Le Producteur)*، والكرة (Le Globe)، أو المنظِّم (LOrganisateur) وعبر محاضرات لا تحصى. إن مبادئهم بسيطة: إلغاء كل الامتيازات الموروثة بالولادة، وتحويل الملكية، المساواة بين الرجل والمرأة. وثمة شعار يلخص نواياهم: "لكل حسب قدرته؛ ولكل قدرة حسب أعمالها". ولن تستفيد وسائل الإنتاج من كامل التقدم التقني إلاّ إذا تحسنت المواصلات ووسائل الاتصال أيضاً. والسان سيمونيون من الأنصار الأشداء لسكك الحديد التي تمتد شبكتها إلى مجمل أنحاء المعمورة، ولشق الأقنية (السويس وباناما) الموصلة للبحار والمحيطات، وتعميم شبكة التلغراف، والتآخي بين الشعوب عبر السلام، والمعارض الدولية، وإزالة الحدود تدريجاً. أمّا العمل فإنه يبقى محور أنشطة الإنسان.

العمل استمتاعاً

فوريي بدوره لم يقترح إلغاء العمل، ولم يعتبره محقراً لا بل رأى أنه ملازم لطبيعة الإنسان. وبالفعل فإن العمل يحشد طاقات الإنسان ويغذي الانفعالات ويمنح الرضا، باختصار يسهم في إتمام الذات. إن التوصيفات النادرة للجدول الزمني للعضو في جماعة العمل (phalanstérien) تدعو إلى الاستهجان، فيوم العمل يبدأ عند الساعة الثالثة والنصف وينتهي عند الساعة العاشرة ليلاً... ولا يلحظ "الأوقات الميّتة". حقاً إنّ الأنشطة متنوعة وليس ثمة ما يجبر على أداء الحركات نفسها أو الارتباط على نحو ثابت بالموقع نفسه. وحقاً أيضاً أن عضو جماعة العمل يختار بنفسه نشاطه تبعاً لمبدأ الجاذبية. ذلك هو اللفظ الأساس: الانجذاب. لقد قدم فوريي نفسه على أنه نيوتن العلوم الإنسانية والاجتماعية. لنتبع ما يقول فيه في كتاب العالم الصناعي والتعاوني الجديد [1973]: " الانجذاب الشغوف هو الحافز المعطى من الطبيعة قبل ملكة التفكر، والثابتة بالرغم من اعتراض العقل، والواجب والحكم المسبق، إلخ. وفي كل الأزمنة وكل الأمكنة، سعى الانجذاب الشغوف وسيسعى إلى ثلاثة أهداف: 1) الرفاهية أو متعة الحواس الخمس؛ 2) المجموعات وسلسلة المجموعات والصلات العطوفة؛ 3)

آليات الأهواء والطباع والغرائز؛ وبعد ذلك الوحدة الكلية" [ص 89]. ولكن ما هي ميكانيكا الأهواء؟ "الميل إلى توفيق الحوافز الحسّية الخمسة، 1. الذوق، 2. اللمس، 3. البصر، 4. السمع، 5. الشمّ، مع الحوافز العطوفة الأربعة، 6. الصداقة، 7. الطموح، 8. الحب، 9. الأبوة. هذا التوافق يقوم من خلال ثلاثة أهواء غير معروفة كثيراً ومذمومة، سأوسمها بـ 10 .\السحر (cabaliste)، 11 .\التقلّب (papillonne)، 12 .\التركيب](composite)" [ص 91]. فالسحر يستسيغ المكيدة (الحقيقية أو المصطنعة) والانشقاق، والتقلّب "يحتاج إلى تنويع المتع، والرفرفة من متع إلى متع"؛ أمّا \التركيب فيتطلب إمكانية "تذوّق متعتين في آن، من شأن مزجهما معاً أن يرفع النشوة إلى درجة الحماسة" [ص 92]. وتطمح تلك الأهواء الاثنا عشر إلى الوحدة ("الوحدوية" «unitéisme»)، التي تحققها بتنضيدها وفرط عقدها وبتنضيدها مجدداً بلا توقف. "ويلاحظ أن مصير الإنسان الصحي يكمن داخل ذلك التنوع الأزلي للوظائف التي قد تعمل للمحافظة لدى كل خاصية للجسد والفكر على الفعالية والتوازن، بممارسة كل منها" [ص 117]. وبالنسبة إلى فوريي فإن المتعة والعمل يشكلان كلاً متكاملاً، من هنا تصوره "جاذبية العمل". ولكن ما الذي يفضي على العمل جاذبيته؟ يحصل ذلك بإشراك العامل به، ولكن لا بد عندئذ

من إلغاء الأجر والاستعاضة عنه بمكافأة كل فرد بمقدار إسهامه في رأس المال، عملاً وموهبة. ومن المستحسن تنويع الوظائف والحركات والمسؤوليات، لذا ينصح فوريي أيضاً بالتبديل كل ساعتين. كما وأن العمل ممتع أكثر إن جرى بصحبة حسنة، لذلك تراه يقترح قيام تجمعات مبنية على الصداقة بتشبيع "منافسات ناشطة للغاية". ولقد لاحظ أنَّ المرء ينصرف إلى عمله بسرور أكثر إذا ما كان الإطار ممتعاً، لائقاً وجميلاً، وطالب بتوفير مزارع وورش عمل نظيفة و"أنيقة". وأخيراً اقترح أن يدفع "تقسيم العمل" إلى أقصى درجاته بغية فرز كل جنس وكل عمر إلى الوظائف الملائمة". لقد سخر برودون (Proudhon) في كتابه بعنوان نظام التناقضات الاقتصادية، أو فلسفة البؤس، *(Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère)* من مقاربة فوريي قائلاً: "إن إبدال العمل بألاعيب والحب بالرياضة، يا له من حلم! إلاّ أنه حلم مجموعات العمل Phalanstère". غير أن فوريي كان لديه مقياس لمدى تعدد أوجه الوجود الإنساني (كان أول من ذكر أن ثمة بعداً ذكورياً في الأنثوي والعكس صحيح)، وطابعه المتناقض (أريد هذا وأحياناً نقيضه)، والمفارق (ما يرضيني اليوم لن يرضيني غداً بالضرورة). فبالعمل يمكنه أن يحقق وحدة أهوائه ويلطف مخاوفه وشكوكه ويهدئ من روعه. أما البعد النفسي فهو

أساسي في القبول بالعمل كمصدر للمتعة، كما تشهد على ذلك بصورة عكسية (a contrario) حالات التنكيد المعنوي التي تتزايد في عالم الأجراء. وقد استبق فوريي مثل هذه الحالة نوعاً ما، عندما بيّن ضرورة أن يكون المرء "مرتاحاً بجلده" ليكون مرتاحاً بعلاقته مع الآخرين، وأن من شأن جوّ من الريبة والتوتر ومفتقر إلى الودّ أن يفسد الانسجام. وفوريي لا ينكر المنافسات غير أنه يحولها إلى عامل إيجابي نوعاً ما. و"السلسلة" (série) تبدو على أنها الوسيلة من أجل تحويل سعادة الأفراد إلى سعادة جماعية. ولقد صدق هنري ديروش في ما كتبه في كتاب المجتمع الاحتفالي [1975] *(La Société festive)*، من أن السلسلة "شكل من اتحاد يدمج المصلحة في العمل مع متعة التعاون" [ص 59]. إن من شأن مثل ذلك التنظيم المتسلسل أن يتطلب تجديداً منتظماً لمحل كل واحد في سلسلة (من يختار من؟ من يختار ماذا؟ ومن يُختار الفعل ماذا؟)، ومن هنا تبرز فكرة بورصة انسجام لم يستطع فوريي سوى وضع خطوطها العريضة لشدة تعقيد آليتها. المطلوب معالجة آلاف العقد وحلها في غضون أقل من ساعة، ويمكن أن يكون معنياً في كل واحدة منها مئات الأشخاص". إن اختيار عمل ما وفريق ما، ننضم إليه من أجله، والمائدة التي نقرر المشاركة فيها، والشركاء الذين نرغب بهم من أجل "حصة استمتاع" يجري "التفاوض" في

شأنهم عبر تلك البورصة التي تضبط لعبة الانجذابات الغرامية. وقد كتب فوريي ذلك في صيغ مختلفة، غير أن الفكرة كانت على الدوام "أن خطأنا ليس، كما ظننا، الإفراط في الرغبة وإنما في الإفراط في التقليل منها".

جمهورية العمل

ماذا في شأن الانتقال من النظرية إلى التطبيق؟ إن جان باتيست أندريه غودان (1817–1888 (Jean-Baptiste André Godin)، صانع المدفأة التي حملت اسمه واشتهر بها، كان من أتباع فوريي ومن المعجبين بعلمه، غير أنه أكثر اعتدالاً منه وعملياً أكثر. وفي رسالة إلى ماري هولاند (5 تشرين الثاني - نوفمبر 1866) يمكننا قراءة هذا الاعتراف : "إن ما أطلقته ليس العمل التسلسلي (sériaire)والجذاب. إنه ليس إلاّ تخفيفاً لآلام الطبقات العاملة. وما سعيت إلى تحقيقه من أجلها هو بحق الرفاهية الجسدية والمعنوية بحدود تطبيق ثمار العمل وتوزيعها تطبيقاً وتوزيعاً أكثر إنصافاً. إذن هناك بون شاسع بين ذلك والانسجام الاجتماعي الذي يبقى مع الأسف أبعد منالاً مما ظن عموماً أتباع فوريي وفوريي نفسه". لقد أقام غودان محترفه في غيز) (Guise) محافظة الإِين (Aisne) في العام 1846، وأعلن عن نفسه من أتباع فوريي وموّل فيكتور كونسيديران (Victor Considérant) من أجل إنشاء

مستعمرة فورييّة في تكساس سنة 1854، ووسّع منشأته على وتيرة براءات الاختراع التي لم يكفّ عن إيداعها، وقرر إنشاء تعاونية إنتاجية عمالية حيث بدأت الأعمال في سنة 1859. فقد كرّس رب العمل المبدع والموهوب هذا ثروته لتحقيق نظام اجتماعي مبتكر، فأعطى قيمة لأجراء منشأته بتخصيصهم حصة من الأرباح (1877)، قبل أن يتنازل لهم عن كامل رأسماله. وقد ميّز غودان بين "الشركاء" (الذين كانوا قاطنين في التعاونية ويحسنون القراءة والكتابة ويتقاضون قسطاً هاماً من إعادة التوزيع) و"المساعدين" (الغالبية من المجموعة التي لم تحظَ بسكن مرضٍ تماماً). وقد شرح في كتاب حلول اجتماعية [1871] *(Solutions sociales)* أن "الصناعة لا تتماشى إلاّ مع العناصر والأشكال المدمَّرة التي تعود إلى ماضٍ مطبوع بالقنانة تتجمع أنقاضه تلقائياً، في ظل طغيان العادة، لتكوّن من جديد امتيازات اعتباطية مماثلة، لمصلحة المعلّم، شبيهة بتلك التي كان يتمتع بها السيّد على أتباعه" [ص 14-15]. وكان غودان شديد اليقين بأن المكننة (machinisme) سوف تسهم في الثروة العامة وفي زوال الاغتراب عن العمال شريطة أن يحررهم من الأعمال المتكررة، المسببة للاتساخ والمضنية. ومن المؤكد أيضاً أن الشرط الذي يجعلنا مفيدين في الحياة الإنسانية يكمن في أن نعمل على انتشار الأشياء التي يحتاجها الفرد والجنس

البشري تأميناً للعيش الرغيد، وعلى تيسير تفتح المواهب وتلبية احتياجات الجميع، مستخدمين الوسائل التي توفرها لنا الطبيعة" [ص110]. وكان غودان يعلم علم اليقين أنه يبتعد بذلك عن المثل الأعلى الذي تحدّث عنه فوريي، وقد كتب ذلك صراحة لكانتاغريل) (Cantagrel) في 6 آذار/مارس 1883): "لن يكون العمل الجذاب ممكناً إلا حيث تكون الكفايات موسعة لدى جميع الأفراد حتى يمكنها أن تمارس على نحو مميّز ومفيد في عدد كبير من فروع العمل المختلفة عموماً. إن الصناعة الكبرى التي تنظم نفسها بخطى متسارعة تنزع الآن في العالم المتحضِّر بالتحديد إلى نتيجة معاكسة. ففيه ينقسم العمل إلى ما لا نهاية ولكن من أجل إخضاع الفرد وحصره ضمن تفصيل وحرمانه من معارف أكثر اتساعاً.

نجاح المكتبة والترجمة (ص 27)

إن بيار جيل (نحو 1486ـ 1533)، كاتب محكمة آنفير، مسقط رأسه، هو الذي حمل إلى تييري مارتين (نحو 1450ـ 1534)، الطبّاع في لوفان وصديق إرّاسموس بنحو خاص، مخطوطة توماس مور. من المحتمل أن يكون الإصدار الأول قد خرج من المطابع في كانون الأول (ديسمبر) 1516. في أول آذار (مارس) 1517، طالب آرّاسموس مور بالتصحيحات للقيام بطبعة ثانية في بال. أعاد توماس لوبسي طبع

الطبعة الأولى، المحشوّة بالأخطاء، عند غورمون، في باريس، في نهاية 1517 مع «رسالة ـ مقدمة» للهليني الفرنسي غيّوم بودي (1467ـ 1540)، مؤسس الكوليج دِ فرانس، تحمل تاريخ 31 تموز (يوليو) 1517. جلب إرّاسموس التصحيحات، التي سعى بنفسه لجلبها من لندن من عند توماس مور، وأصدر مع جان فروبن طبعة ثالثة في آذار (مارس) 1518 في بال، وطبعة أخرى في تشرين الثاني (نوفمبر)، تُعتبر من الآن فصاعداً بمثابة المرجع. أندريه برڤو [1978] ترجمها إلى الفرنسية، وكانت قد استخدمت أيضاً في طبعات 1548 (لوڤان)، 1555 (كولونيا)، 1563 (بال)، 1566 (بوغارد). ثم لُحِظت ترجمة إلى الألمانية (1524) وأخرى إلى الإيطالية (1548) وعلى الدوام إصدارات جديدة باللاتينية. تعود الطبعة الإنكليزية الأولى فقط إلى 1551 باعتناء رالف روبينسون (1521ـ بعد 1572) وسيعاد طبعها سنة 1556، في عهد ماري تودور، مع بعض التنازلات للكاثوليكية المتداولة مجدداً. ستليها، سنة 1684، طبعة جيل بروني (1643ـ 1717) التي ستشهد نجاحاً حقيقياً، إذ أُحصي أربعون طبعة جديدة قبل 1910. سنة 1923، حاول ج .س. ريتشاردز وضع ترجمة أوثق عن اللاتينية، الأمر الذي أثقل ترجمتها. قام هــ .ف .س. أوغدين بالترجمة الأولى إلى الأميركيــة سنة 1949، تلتها سنة 1964 ترجمة لإدوارد

سورتز، وسنة 1965 ترجمات لبيتر ك. مارشال وبول تورنر. وعلى ذمة أندريه برڤو، لا تفي أيٌّ من هذه الترجمات بالغاية حقاً.

الترجمة الفرنسية الأولى من جان لبلون صدرت سنة 1550، بعنوان وصف جزيرة يتوبيا، حيث تنضوي مرآة جمهوريات العالم، وهي في غاية الأناقة. صحّحها بارتيليمي آنو قليلاً ونشرها سنة 1559. في القرن السابع عشر، جرى طبع النسخة اللاتينية عشر مرات في فرنسا، وقام صمويل سوربيير بترجمتها سنة 1643. ستليها سنة 1715 ترجمة لنيقولا غيدڤيل (1654ـ 1721)، نُشرت بعنوان طوبيا توماس مور، مستشار إنكلترا، فكرة عبقرية لمعالجة تعاسة البشر ولتزويدهم بسلام تام (إعادة طبع في 1717 و1730). قام توما روسو بتهذيب الطوبيا أكثر مما قام بترجمتها وهكذا مرَّر أفكاره الخاصة باسم توماس مور في طبعة 1780 (لوحة أفضل حكومة ممكنة، أو طوبيا توماس مور، مستشار إنكلترا، في جزئين، ترجمة جديدة)، استخدمت بكل أسف كأساس للترجمة الأولى إلى الروسية (سان بطرسبرغ، 1789). ثم توالت ترجمات ڤيكتور ستوڤنيل (باريس، بولان، 1842؛ طبعة جديدة لدى L’Enseigne du Pot Cassé، 1927 و1945)، ماري دلكور (بروكسل، نهضة الكتاب، 1966؛ طبعة جديدة مع هوامش وتقديم لسيمون غويار ـ فابر، فلاماريون، 1987) وأخيراً،

أندريه بريڤو [1978]. بالطبع أُعيد النظر في مجرى القرن العشرين بالترجمة الروسية، وجاءت ترجمات جديدة لإغناء الرصيد المُوري (إسبانيا، البرتغال، البرازيل، اليابان، كوريا، الصين...). إنه نجاح عالمي.

بانتظار مستقبل أفضل، عمل على إعداده وهو يجدِّد اجتماعياً (الأمهات الشابات ترضع طفلهن طيلة مدة عملهن، إنشاء صندوق تقاعد، وهناك تعاضدية تعمل في حال المرض...) ويكرّم العمل كل أول أحد من أيار (مايو)، منذ 1867 (قبل تأسيس أول أيار بكثير) باحتفال كبير، في عيد يتبادل فيه العمال الأكثر موهبة التهاني.

استقلالية أم جماعية؟

إدوارد بلاّمي (1850ـ 1898)، صحافي أميركي، مؤلف عدة روايات (محاكمة الدكتور هايد نهورف، 1880؛ الأخوات لودينغتون، 1884)، سيشتهر عالمياً برواية «طوباوية ولازمنية»، صدرت سنة 1888، *Looking Backward 2000-1887*ـ بيع منها أكثر من مليون نسخة باللغة الإنكليزية في بضعة أشهر ـ، تُرجمت إلى الفرنسية بعد عامين، بعنوان مضلِّل قليلاً، بعد مئة عام أو العام 2000. البطل، جوليان وست، شاب من عائلة كريمة، استنوم على يد منوِّم

مغناطيسي، الدكتور پيلسبوري، في غرفته السفلية ـ صندوقة مُحكمة السدّ حقيقية! ـ كما تعوّد كل مساء، لكن هذه المرة بالذات كانت «المعالجات اليدوية» أقوى من المعتاد بكثير فاستيقظ بعد مئة وثلاث عشرة سنة.

الطريقة معروفة، فلنفتكر، بـ ريب ڤان وينكل (Rip Van Winkle) لواشنطن إيرڤينغ أو أيضاً بـ \الإنسان المكسور \الأذن لإدموند آبوت، الذي ينام طيلة عشرين سنة، لكن النتيجة كانت أقل إثارة روائية، إذ إن الكاتب استعمله لترويج مثاله السياسي. وهكذا، جوليان وست، الذي يوجّهه الدكتور ليْت (Leete)، يكتشف بوسطن سنة 2000 ويندهش من نوعية حياة سكان بلد جرى فيه اجتثاث البؤس تماماً. إن هذا السفر في الزمان هو وسيلة لوصف مجتمع «متشارك»، يتساوى فيه الرجال والنساء، وتكفل فيه الدولة الرفاه للجميع. بعد دراسات، بلا تنافس ولا سأم، ينضم الشاب إلى «جيش العمل». هناك، من 21 إلى 45 سنة، كان أجيراً في دولة تزوِّده ببطاقة اعتماد تسمح له بشراء كل ما يريد من المخازن الجماعية أو من الحوانيت الخاصة النادرة. ونظراً لعمر المتقاعدين ولتقدم الطبابة، كان التقاعد بالأحرى ناشطاً ومفرحاً، بمنأى عن الاحتياجات. فالبيوت منتشرة في حديقة واسعة مُصانة جيداً، والرفاه العام خارجي وباهظ الثمن، فيما الرفاه الخاص ما عاد موجوداً. في مستطاع كل شخص أن

يبتاع من المخازن الكبرى، أن يذهب إلى السينما والمطعم أو أن يبقى في منزله مصغياً إلى الموسيقى التي يبثّها هاتف موسيقي. لا أكاذيب، لا عدوانية، لا عنف ولا حرب؛ صحيح، لا تزال هناك فوارق (أخرى غير الفوارق البيولوجية): وهكذا لا يشغل كل فرد المكانة الرتبية ذاتها، فهناك نشاطات أصعب من سواها، وهناك أناس مرضى ومعاقون، لكن الدولة تسهر على تصحيح التفاوتات وعلى ضمان مستوى معيشة كريم لكل شخص. السياسة ملحقة بنظام اقتصادي احتكاري، دولتي ومُعَولم، يجعل من الطلب وتلبيته محرِّكاً للمنظومة العامة. كتب بلاّمي: «إن حكومة، أو أكثرية، تشرع في الإملاء على الشعب، أو حتى على أقلية من الشعب، كيف يجب عليها أن تأكل، أن تشرب أو أن تلبس [. . .] سيجري النظر إليها بوصفها لازمنيةً مثيرة جداً» وبوصفها «اختلاساً للاستقلال الشخصي» (ص 129). يصف الكاتب «طبقات الجيش الأربع»: العمال اليدويون، المتعلمون صنعة، «الجسم الرئيس» والضباط. بما أن الاحتقار للعمل غير موجود، فإن كل واحد يجد في عمله ما يرتقب منه من اعتراف فلا يحسد أحداً. في كتاب آخر، سيوضح بلاّمي تصوره للجماعية الاقتصادية، وهو كتاب تقني كفاية وثقيل جداً، عنوانه *Equality*، المساواة، سيصدره سنة 1897، وستسمح لنا قراءته بنقض القول الذي نسمعه أحياناً

حول نزعته الماركسية. فمن المؤكد أن بلاّمي لم يقرأ ماركس قطّ، ولئن وجدت نقاط مشتركة بينهما حول التنديد بظروف العمل في الرأسمالية الصناعية وحول الدراسة الانتقادية لآليات السوق، فإن مقاربة بلاّمي إصلاحية، كما صرّح بذلك في منتدى بوسطن القومي: «هدفنا هو تغيير القانون بالقانون». هكذا نفهم على نحو أفضل غضبَ الاشتراكي الإنكليزي، ويليام مورّيس (1834ـ 1896) في مواجهة نجاح بلاّمي الذي يعتبره مضطرباً تماماً والذي يعارضه بطوبيا أخرى: [أخبار من لامكان 1890]، *News from Nowhere, or an epoch of Rest*.

يحارب ويليام مورّيس الصناعة الكبيرة: كتب «أعتقد أن الأمور ستكون هكذا دوماً وأن تكاثر الآلات لن تكون له نتيجة أخرى سوى تكثير الآلات». كما أنه يندِّد بمساوىء المتروبول: «إن تصور الحياة محدود بفرادة عند م. بلاّمي؛ فهو لا يتصوّر وجوداً إلاّ في مدينة كبرى [. . .]. هذا يبدو غريباً للبعض منا، ممن لا يستطيعون منع أنفسهم من التفكير في أن التجربة ربما كان يفترض بها أن تعلِّم أن تجمعات كهذه من السكان تشكّل أسوأ شكل ممكن للسكنى». يندِّد وليام مورّيس بارتهان الإنسان للآلة، وبتفاهة «عالم السلعة» واصطناعه، وبتمركز الرساميل والسلع والسكان في عدة مدن واسعة بلا روح، وينادي باتحاد الفن والحياة، اتحاد السياسة

وعلم الجمال، العمل والمتعة، في عالم على مقاس الإنسان، حيث يمكن هذا الأخير أن يكون أخيراً «متصالحاً مع نفسه»، لاسترجاع عبارة ماركس. فلنقرأ مقطعاً قصيراً: «إن طريقته في الحكم على حياة القرن التاسع عشر تقطع نَفَسي قليلاً، وأقول بضعف:

ـ لكن كانت هناك آلات لتوفير اليد العاملة؟

ـ آه باه! عمّا تحدثني هنا؟ عن هذه الآلات؟ أجل، لقد كانت مخصصة لتوفير اليد العاملة (أو، بكلام أبسط، الحياة الإنسانية) الضرورية للقيام بمهمة، حتى تستعملها، وأقول بطيبة خاطر حتى تهدرها، في مهمة أخرى من المحتمل أن تكون أيضاً بلا جدوى. يا صديقي، إن كل الاختراعات للحدّ من نفقات يدٍ عاملة كانت نتيجتها الوحيدة زيادة عبء العمل. فقد كانت شهية السوق العالمية تتعاظم على قدر ما كانت تجري المحاولة لإشباعها» [ص 186]. ينادي ويليام مورّيس بما سمِّي منذ أمد قريب *décroissance*، تناقض النمو ويرفض الإعجاب بسوق تعرض الكثير من السلع اللامجدية المُجيبة عن حاجات زائفة. إن بحثه عن الأساس يتجاوب مع الأساسي في الوجود، أي الإبداع، الأجر الوحيد الذي يمكن تصوره والذي يرافق أي عمل، مهما قلَّ تطبيقه في «حال الشفقة» [ص 183]. سيرى البعض فيه سذاجة كبرى على خلفية مشاهد رعوية، وسيرى فيه آخرون مذهباً إنسانياً من

المرحلة الحرفية، وآخرون سيرون فيه أخيراً شيوعية مضادة للدولة يُفترض بها أن تكون قد أحرقت مراحل الجريان الحتمي لتاريخ نمط الإنتاج الرأسمالي. ويمكننا أن نرى فيه رفضاً لمجتمع مُمكنَن يكون فيه الإنسان ذيلاً للآلة، ورغبة في تنظيم اجتماعي قائم على أكبر «مشاركة» ممكنة في الأكل والشراب، بالمعنى الذي يعطيه لها إيڤان إيليتش (1926ـ 2002)، أي هذه الاستقلالية للذات، هذه السيطرة على الأدوات، هذه العلاقة الإيثارية مع الآخر واحترام التوازنات الهشّة دائماً للمنظومات البيئية المتنوعة.

إكوتوبيا إرنست كالنباخ

سنة 1974 نشر إرنست كالنباخ (المولود سنة 1929) خبر («الأيام الأولى في إكوتوبيا» المجلة الأميركية) الذي سيتجلّى أنه صيغة موجزة لخرافته الإيكوتوبية *Ecotopia. The Notebooks and Reports of William Weston*، الرواية التي ستجعله شهيراً؛ إذ بيع منها أكثر من 300,000 نسخة مع عدة ترجمات. سنة 1999، غدت ثلاث ولايات أميركية (واشنطن، أوريغون، وكاليفورنيا الشمالية) مستقلة وأخذت تعمل باقتصاد جديد يحترم مبادىء علم بيئة تطبيقي. ويليام وستون، الصحافي في تايمز ـ بوست النيويوركية قصدها لإجراء تحقيق. نجدُنا هنا أمام البنية المألوفة للنوع

الأدبي الطوبوي، وقوامه اكتشاف غريب ما لمجتمع جديد. هذا المجتمع مكرَّس بكامله لتوازن العلاقات بين الإنسان والطبيعة، بمعنى أن التحضر إذا كان قد توقف، فإن السيارات تسير ببطء وتحول دون اكتظاظ السير، وأن الآلات استبدلت بالطاقة البشرية أو جُهِّزت بجهاز ضد التلوث، وأن الطاقة الشمسية تحظى بالتشجيع، وأن المواد البلاستيكية صارت قابلة للتفكيك الحيوي، إلخ. فلم يعد نمط الحياة خاضعاً لطغيان المجتمع الاستهلاكي والأزياء، إذ إن الإكوتوبيون يصنعون ملابسهم وينكبّون على إعادة تكييف كل ما يمكن تكييفه، مبتكرين بذلك متعة الإبداع. مدة العمل عشرون ساعة أسبوعياً، ومَن لا يرغب في أي عمل يتلقى مساعدة دنيا. الممارسات الفنية مستوحاة من ويليام مورّيس. التلميذ يتناوب الدراسة في الصف مع ممارسة الصيد أو القنص. الطالب، أكان صبياً أم بنتاً، يتدرّب على مختلف الحِرف حتى يجيد بناء بيت بيئوي ويتعلم صيانته. أما الجامعة فترمي إلى تكريم الطبيعة ورفاه البشر. وأما النزاعات بين الأفراد فلا يجري لجمها، بل على العكس، تتفجّر، وذلك لأجل الصحة العقلية السليمة لكل فرد؛ وكذلك ينبغي أن تُفصح عن نفسها الخصومات والمنافسات (مؤسسة إكوتوبيا هي «لعبة الحرب»، *The ritual war games*)؛ الحياة الجنسية بلا تابو، والجماعات السوداء والآسيوية في كاليفورنيا تقوم بالانفصال وتنتخب

حكوماتها الخاصة، ويغلب الوهب على التجارة، والعاطفة على النزوة، إلخ. يلاحظ صحافيونا «الاحترام المعطى للناس يتوقف على ما يعملون؛ الإبداعية وملكة الإبداع تُقدّران تقديراً عالياً بالقيمة التي تُعطيانها لشخصية ما وبنفعهما للمجتمع».

سنة 1981، نشر إرنست كالنباخ تتمة، بعنوان ظهور إكوتوبيا *Ecotopia Emerging*، ثم نشر مع ميخائيل فيليب، (1985)، *A Citigen Legishatuer*، وموسوعة إكوتوبيا للثمانينيات (1981)، *Living Cheaply with Style. Live Better and Speed Less (1992) Bring Back the Buffalo! A Sustainable Future for America's Great Plains (1995)*، أُسِّس وأشرف على مجلة Film Quarterly.

ما بعد العمل؟

كارل ماركس (1818ـ 1883) تخيّل، من دون مخاطرة حقيقية في وصف الشيوعية، مجتمعاً بدون عمل إلزامي، حيث يقوم كل فرد بأشغاله حسب مزاجه وميوله. إنه يحارب بانتظام الإجارة والارتهان اللذين يحبسان الأجير المُرغم على بيع قوة عمله، بدلاً من «تحقيق ذاته» بأداء النشاطات الكاشفة عن شخصيته. يرى ماركس أن المطلوب مصالحة الفرد مع ذاته، فيما كل تنظيم الإنتاج (التقسيم الاجتماعي للعمل

والتقسيم التقني للعمل) يرمي إلى تجزئته وجعله غريباً عن ارتقائه ورغباته. نعرف أنه ثمّن بيان صهره، بول لا فارغ، حق الكسل (1880)، الذي وضعه هذا الأخير لدى عمّه في لندن، ناهلاً من مكتبته، لا سيما من ملاحظات ماركس على هوامش كتاب مورو ـ كريستوف، حق البطالة وتنظيم العمل العبودي في الجمهوريتين اليونانية والرومانية (1849).

بشدّة يناهض لافارغ «هذا الجنون [ألا و] هو حب العمل»، وحين ذكّر بـ «حق العمل» الذي طالب به ثوريو 1848، صاح: «العار للبروليتاريا الفرنسية!» نادى بخمس ساعات عمل يومياً، وهذا أمر ممكن نظراً للماكينية ولإعادة شاملة لتنظيم المبادلات، على الصعيد العالمي. من المؤكد أن ماركس لن يصفِّق للعامل «المثالي» في السوفياتية، اللينيني ـ الستاليني اليكسامي جريجوريڤيتش ستاخانوڤ (1905ـ 1977)، ذاك العامل المنجمي الذي تخطى كل معايير الخطة وأثار حركة تنافس «اشتراكي» واسعة، حملت اسم ستاخانوڤية. إن الطوبيا المضادة السوفياتية، التي أجاد جورج أورويل تحليلها، سواء في *Animal Farm* (1945)، المترجم بعنوان مزرعة الحيوانات (La Ferme des animaux) أم في Nineteen Eighty-Four (1949)، المترجم إلى الفرنسية 1984)، تدين بعض الجوانب التحررية في فكر ماركس، فتشدُّ العامل إلى السلسلة الإنتاجية وترفض التسليم بأن

تحريره يمرّ بتحويل «الشغل» إلى «عمل» و«إبداع». إن رفض العمل المفروض من نظام كرونومتري بنحو خاص، لا يصدر دوماً عن الشغيلة أنفسهم ـ الذين يدعون إلى التخريب، إلى «القديم»، إلى الإضراب أو إلى خفض وقت العمل ـ بل عن الفنانين. هنا أيضاً نفكر بالسورياليين وكذلك بالموقفيين (Situationnistes)ـ الذين لا يشتغلون، بمعنى أن يكون لهم شغل منتظم ومأجور ـ أو أيضاً وبشكل أكثف بالجيل الكثيف الشعر *(Beat Generation)* الذي يمارس تأثيراً مكثفاً في المخيمات الأميركية ـ الشمالية ويشترط الحركة الهيبية جزئياً. كما أن ثورة أيار (مايو) 68 الثقافية تبدو كأنها رفض للعمل المأجور ودعوة إلى الاستمتاع باللحظة، دعوة إلى الكسل، إلى أن يصبح الفرد سيد وقته، إلى رفض الشيخوخة، إلى جعل وجوده عملاً إبداعياً. إن الجماعات الكثيرة الريفية الجديدة والحضرية التي نشأت بعد أيار (مايو) 68 واستمرت بضعة أعوام تقوم على مثال تحرري، في ما يتعلق سواء بحرية الفرد وجسمه ـ وجنسيته ـ أم بوقته ـ وتالياً بنشاطاته وفعالياته. فمن الآن وصاعداً، بعد فشل قانون الـ 35 ساعة عمل أسبوعياً وتطبيقاته ـ البائسة غالباً ـ للإذاعة والتلفزة في فرنسا، ليس وقت العمل بذاته هو الذي يسعى كل فرد إلى خفضه، بل مضمونه هو الذي يُراد إغناؤه. ففي عصر التكنولوجيات الجديدة وعولمة النشاطات الصناعية (تفكيك

المحلي، الزعزعة، التسيير بتيارات متوترة...)، يظل وقت العمل رهاناً سياسياً، ما دامت رأسمالية اللامادي [Gorz, 2003] تسهم في تحويل الأجير إلى «وحدة إنتاجية صغرى مستقلة»، يمكن الشركات أن تعرض عليها مهمات، تُفضي هكذا إلى «نهاية الإجارة»، بدون إناطة هذا العامل الفرعي خارج جدران المصانع ومنشآت الخدمات استقلالية اقتصادية حقيقية والشعور بالرضى. إما أن «تكون الحياة في مكان آخر» ويغدو العمل مصدراً للدخل مثل سواه، وإما أن يظهر العمل كوسيلة لمعرفة النفس ولنمو الفرد في ذاته، ولكن في الحالين تبدو قدرة الفرد على تقرير وقته من الكماليات. إن فوريي هو الذي كان يعد بـ «الكمالية» في ما بعد «الحضارة»، في هذا العصر الذهبي المسمّى «عصر الضمانات» «Garantisme».

4

التربية، العائلة والجنسانية

لدى قراءة أشهر الطوباويات ومتابعة تطورات بعض الجماعات الأميركية الشمالية بنحو خاص، من خلال شهادات، تقفز أمامنا ميزة ما: أهمية التربية. عليه، لكي تتمكن الطوبيا من الدوام لعدة أجيال، من المفيد بادىء ذي بدء تكوين الطوباويين المقبلين، أبناء الرواد. فالمبادىء المعتمدة على صعيد التربية من جانب مختلف الطوباويات المدروسة تكشف عن الوظيفة التي تنيطها بالعائلة (مسؤولية أو عدم مسؤولية الأهل) وبشكلها (عائلة «نووية» أو إلغاء العائلة). كما تكشف أيضاً عن الوضع الذي تنيطه بالأطفال («ينتمون» إلى المجتمع أم يتبعون أهلهم البيولوجيين، تكون التربية مختلطة أم منفصلة بحسب الجنس، إلخ) وكذلك عن أهمية الممارسات الجنسية التي تتهاون فيها أو تشجّعها (زوجان متزوجان، «مجتمع نساء»، تعدُّد زوجات، تعدُّد

أزواج، جنسانية مزدوجة، مِثْلية...). لا نستطيع إلاّ الانضمام إلى آراء آن ـ ماري دروان ـ هانز [Anne-Marie Drouin-Hans, 2004]: «عملياً، إن اللقاء بين التربية والطوبيا قديم قدم الطوبيا ذاتها. فالتربية هي أحد المكونات الأساسية للطوباويات: إرادة خلق إنسان جديد، إرادة وصف عالم سعيد تفترض تربية نوعية، مختلفة، جذرياً، عن النماذج القائمة» [ص 17]. فالاثنتان تتداخلان، إذ الطوبيا تجعل نفسها تربية والتربية طوبيا.

من الطوبيا إلى روسّو، علم تربية فعال

في حكاية رفائيل هيتلودي، قليل من النوادر حول التربية، المدرسة وعموماً الأولاد. ففي الطوبيا يبدو أن النساء والرجال متساوون حقاً وأن التعليم واحد بالنسبة إلى الجميع، منذ نعومة الأظفار. إن التوصل إلى الأحاديث والمشاركة في مناظرات عامة يسمحان لمن يرغب في أن يتابع تربيته ويكمِّل معارفه وعلومه على مدى حياته كلها. كان الكتاب المطبوع موضع عبادة حقيقية وكان يجري تبجيل فلاسفة كل الأزمنة وكل اللغات. فالعائلة هي الوحدة المركزية (المنوالية) للمجتمع المثالي الذي تخيّله توماس مور. لا تتزوج الشابة قبل 18 سنة، والشاب قبل 24 سنة. بعدما يتعارف الأزواج المقبلون ويعربون عن رغبتهم في التزاوج، يتناظران في العراء

الكامل، بحضور «مُسدّنةٍ فاضلة» و«رجل ذي نزاهة مجرَّبة». يوضح توماس مور: «في زواج الحكماء أنفسهم، تضيف الهبات الطبيعية إلى صفات النفس كمالاً لا يخلو من أهمية». إذ إن الزواج ليس ترتيباً من العائلات، فالحب هو الأَولى. فإذا ظهر «تمانع مزاجي» بين الزوجين، يكون الطلاق ممكناً برضى الطرفين. يشير توماس مور إلى «أن النساء يصلحهن أزواجهنّ، والأولاد يصلحهم ذووهم، اللهمَّ إلاّ إذا كان الخطأ المرتكب فاحشاً بحيث تستدعي مصلحة الأخلاقية العامة عقاباً عاماً». إن نظاماً أبوياً، أمرن بقليل، هو الذي يعزو إلى المرأة إمكان التثقيف والعمل، على قدم المساواة مع الرجل. لا يتحدث توماس مور عن المؤدّبين وتنظيم الحياة المدرسية. يجعلنا نفهم أن من المناسب تربية الجسد والروح، لكنه لا يدخل في التفاصيل. في رسالة إلى صديقه إرّاسموس، كتب: «تذكَّر أن الفضيلة والتأديب هما اللحمة، وأن اللعب ليس سوى المرقة». كأبٍ، سهر بعناية على تأديب أولاده كما درّبهم في آن على «الإنسانيات» والموسيقى والغناء.

حقيقة القول، وبدون تأييد لأطروحة فيليب آرييس الشهيرة ـ والمرفوضة من الآن فصاعداً ـ حول «مولد الطفل» في مجرى القرنين الخامس عشر والسادس عشر، يمكننا مع ذلك اعتبار وضع الطفل بمثابة فترة خاصة في حياة كل أحدٍ،

وأنه حديث نسبياً في الغرب، ولا ينبغي لنا اتهام توماس مور بعدم استباقه أكثر مما فعل. لا ننسى أن الطوبيا ترتبط دوماً بعصرها وأن إبداعاتها ممكنة على الدوام، خلافاً لعلم المستقبل (Futurologie).

اهتم كامبانيلا بإنجاب السولاريين (Solariens)؛ فهؤلاء يتزاوجون جنسياً وفقاً لقواعد دقيقة (19 سنة للشابة، 21 سنة للشاب؛ وإذا كان هذا يتعذّب جنسياً، يمكنه أن يعاشر نساءً حوامل أو عاقرات، بعد استشارة القاضي، واللواطية (السدومية) محظورة). الأولاد ينتسبون إلى المجتمع، فهم يتلقون منذ نعومة أظفارهم تربية بدنية (سباق، رمي الرمح، قفز، ملاكمة، صيد...) وعقلية (قراءة، تعلُّم عدة لغات أجنبية...). تزدان جدران حَرَم مدينة الشمس السبعة، من الداخل كما من الخارج، برسوم تروي تاريخ الاكتشافات (رياضيات، علم الطقس، علم التعدين، علم النبات، علم الحيوان، إلخ)؛ وهكذا، يلاحظ كامبانيلا، «يكون الأولاد قد تعلموا قبل سن السنوات العشر، بدون جهد وكأنهم يلعبون لعبة، العلوم وحتى تاريخ العلوم». لاحقاً، يتمرنون على عدة مِهَن، لكي ينوّعوا نشاطاتهم. إلى اللغات والعلوم والمهن، يضيف السولاريون الموسيقى، الرياضة والتدريب العسكري. تُمارس الرياضة على غري، بالنسبة إلى الصبيان والبنات على حدٍّ سواء، وهي تنطوي على رمي الأسطوانة، السباق

والسباحة. كما أن التدريب العسكري، اعتباراً من 12 سنة، يشمل الجنسين. وكما في جزيرة إيتوبيا، يقوم الأولاد بخدمة الأشخاص الكبار على المائدة ويوفرون نظافة المساكن. أخيراً، شعار كامبانيلا هو «المعرفة هو الشعور»، الذي يُترجَم، على صعيد التربية، باستثارة الحواس الخمس وبالاستعمال التربوي للركيزة المصوَّرة.

منذ اللحظة التي تُعتبر الطفولة فيها قابلةً للحياة ويُعترف بها كفترة من العمر تستحق كل اهتمام الراشدين وتستوجب معاملة خاصة، تبدأ المؤسسات المتخصصة بالتكاثر. ومعها، تبدأ جوقة كاملة من المربين المدرعين بالمبادىء! لا ينبغي الظن أن الأولاد كانوا، قبل القرن السادس عشر، متروكين لقدرهم. فالديانات التوحيدية تشير، هنا وهناك، في كتبها المقدسة، إلى وصايا بشأن التربية. كما أن الفلاسفة الإغريقيين لا يتساءلون عن طريقة تربية المواطن وحسب، بل طبقوا أيضاً تصوراتهم في الليسيات والمدارس الأخرى. وأما المسيحية فلم تتوانَ عن تكوين «المسيحي الطيب» على أتمّ وجه ممكن ومنذ ولادته. ربما لهذا السبب صدرت معظم الكتب الغربية لعلم التربية عن لاهوتيين أو أنها وُضعت رداً عليهم. إن رابطة اليسوعيين، التي أنشأها القديس إيغناس دِ لويولا سنة 1534، ستحتكر تكوين الشبيبة من خلال معاهدها. جزئياً يردّ فرنسيس باكون على ذلك في الأطلنطيد

الجديدة (1927) حيث يبشّر بفلسفة واقعية، استدلاليّة وتجريبيّة، ونادى بحاضرة يحكمها العلماء. كان أكثر تأسيساً عمل القديس جان ـ باتيست دِ لاسال حين أنشأ سنة 1684 فرير المدارس المسيحية، التي ترمي إلى تعليم الأكثر فقراً من خلال تدريسهم القراءة، الحساب والكتابة، فضلاً عن كتاب الإيمان. قطع التشيكي كومنيوس (Comenuius, 1592-1670) مع هذا التعليم المعتقدي وأعلن أن «تعليم الشبيبة ليس طبعها بركام من الكلمات، من الجُمَل، من الحكم، من الآراء المنقولة عن الكتّاب، بل التعليم هو تفتيح ذهنها بالأشياء». دافع الإنكليزي جون لوك (1632ـ 1704) عن الشعورية ورأى أن المعرفة تصلنا من خلال حواسنا الخمس وأنها تصدر عن العلاقة المباشرة مع أشياء الطبيعة. جان ـ جاك روسّو (1712ـ 1778) ميّز الطفل وصاغ في كتاب إميل (1762) مبادىء تربية مناسبة لكل واحد، بحسب إيقاعاته الخاصة، وقادرة على تقويم كل الموارد المحتملة التي لا تنتظر سوى هذا لكي تتفتح وتنتشر. أما السويسري جوهان هنريك بستالوزي (1647ـ 1827)، الذي سيؤثر على فريدريك فروبل (1782ـ 1852)، فقد فتح مدرسة للأكثر حرماناً وطبّق أفكار روسّو. كان مقتنعاً بأن المعرفة ليست مساراً خارج الفرد، وأنها ترافقه في خلال تطوره الشخصي ـ تطور غير ملجوم، هذا أمر بديهي! كانط يشارك روسّو الرأي

بخصوص طريقة تفكير «الطفل». في كتاب إميل، قرأ كانط النصحية بـ «ترك الطفولة تنضج في الأطفال»، الأمر الذي يدعمه في فكرته القائلة إن «الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي ينبغي تربيته». هكذا، ليس الطفل راشداً ـ مصغراً يجب تقويمه، بل هو كائن ـ متحول يجب تعليمه أن يفكّر، بنفسه ولنفسه. كتب: «لا يستطيع الإنسان أن يصير إنساناً إلاّ بالتربية». إن مثال روسّو هذا، الذي راجعه ونقّحه كانط، جرى اختباره عملياً في ألمانيا من قبل جوهان برناهارد باسدو (1723ـ 1790)، الذي كان كانط يعرفه ويقدّره. لكنما التربية «الجديدة» استنفرت عدة مبادرات أوروبية، وفي ذلك السياق، المحموم خصوصاً، ظهر طوباويو العصر الصناعي.

أوين، كابي، فوريي، غودان، أو التربية السعيدة؟

كما رأينا، روبرت أوين هو إنسان ذاتي الصنع *(Self-made man)* ذو طموحات إصلاحية. فهو مقتنع بأن تحرير الفرد وعدم ارتهانه يمران بالتربية قبل كل شيء، وأن «الظروف» لا تفرض نفسها دوماً كحتمية محتومة، وأن في الإمكان التخلص من قَدَرِيَتها بالذات إذا كان الفرد متعلماً. هذا ما يعرضه في نظرة جديدة إلى المجتمع. أبحاث في تكوين الطبع (1813): «بدقة رياضية، يمكن الإنسان أن يُحاط بظروف يتعيّن عليها أن تزيد من سعادته تدريجياً وأن

تلغي البؤس بسهولة». في كتابه حوار حول النظام الاجتماعي (1848)، يشهد أن «كل أطفال مدينة ما سيعاملون كأطفال عائلة واحدة. ففي سن مبكرة سيتعلمون قوانين طبيعتهم الخاصة وأهم المعارف كلها، معرفة ذواتهم». سنة 1816 بدأ «التعليم الجديد لتكوين الطبع»، الكائن في مبنى واسع وفخم من طابقين، مع قاعات درس مدفأة، وقاعة كبرى للمطالعة، ومختبر مجهّز تربوياً (خرائط، خرائط فلكية، صور، إلخ). استقبل 759 تلميذاً بين 3 و25 سنة. لا ينبغي على الصغار وتلاميذ دروس المساء أن يدفعوا القسط العادي البالغ ثلاثة شلنات سنوياً. يرى روبرت أوين أن اختيار المربي حاسم، ولهذه الغاية عيَّن عاملة شابة عمرها 17 سنة، مُولي يونغ، كريمة ومُحبّة، و«حائكاً فقيراً» يدعى جامس بوكانان، لأنه طيب، متواضع، صبور ونبيه. كانا يرفضان كل انضباط قائم على الخوف، العقاب أو العنف. لأن مفتاح كل تربية، بنظر أوين، يدعى «محبّة». وغاية الصف هو تعليم الأولاد أن يكونوا سعداء معاً، وأن يتحاوروا مع المعلم، ويلعبوا ويرقصوا ويغنّوا. فمن المؤكد أن التعلم مع اللعب هو الأفضل؛ لهذا تأتي القراءة، عند أوين، بعد التسلية والرياضة والاستراحة بكثير. أما بخصوص علم النبات والجغرافيا والتاريخ والحساب والموسيقى، إلخ، فهي علوم متداخل بعضها ببعض ويجري تعلمها بطريقة ناشطة (يقال اليوم

«بطريقة المشاركة») مع الطلاب. عرف روبرت أوين أعمال روسّو وأوبرلين (Oberlin, 1735-1806)ـ الذي لا يوافقه على نظام المكافآت والعقوبات ـ، كما عرف أيضاً المدارس الاختبارية، مدارس آندرو بل (Bell, 1753-1832)، وجوزيف لانكاستر (Lancaster, 1771-1838)، وپستالوزي في إيڤردون، أو مدرسة تلميذه فالنبرغ، الذي كلّفه أوين بتربية ولده روبرت، الذي صار بدوره مربياً رقيقاً. اكتسبت مدرسته الرائدة شهرة عالمية وزارتها شخصيات من العالم السياسي والفكري، كما لو كانت محجّة. فالقيصر المقبل نيقولا الثاني، الاقتصادي أدولف بلانكي، المناضلة النسائية فلورا تريستان وسواهم الكثير ـ يفاخر أوين باستقباله في بعض الأيام قرابة الأربعين أجنبياً ـ سيكيلون المدائح للطريقة التربوية المصنوعة في نيو لانارك. وعلى الرغم من مساندة ويليام ماكلير، الذي أدخل پستالوزي في العالم الجديد، فإن التجربة الأميركية في نيو هارموني وفي المدارس الثلاثين الأخرى، المستلهمة من روبرت أوين قد حققت نجاحاً عادياً.

إتيين كابي، المنفي إلى لندن ما بين 1834 و1839، إثر الأيام المجيدة الثلاثة (Trois Glorieuses)، التقى روبرت أوين وتأثر بأفكاره. قبلئذ، كان متأثراً بتعليم جوزيف جاكوتو (Jacotot, 1770-1840) الذي كان يرى أن في إمكان كل فرد

أن يعلّم آخرين وأن يتعلم ذاتياً (تعلُّم ذاتي). نذكر أنه على غرار بطل طوبيا توماس مور، اللورد ويليام كاريسدال ـ الشخص الرئيس في رحلة إلى إيكاريا ـ يصف البلد الذي يزوره، ويشدّد على المؤسسات المساواتية التي تسهر على سعادة كل أحد، فينكبّ على إظهار الحياة اليومية لشعب سعيد، مسالم وفاضل. ديناروس، محاوره الإيكاري، يكشف له أن «القانون قد نظم مختلف الأنواع التربوية (الجسدية، العقلية، الأخلاقية، الصناعية والمدنية)؛ ونظّم بالنسبة إلى كل من هذه الأنواع، مواد التربية، وقت الدروس ونظامها، والمناهج التعليمية». في إيكاريا، تتقاسم الجمهورية تربية الأطفال مع العائلة. المقصود هو جعل الأهل مسؤولين، وأن يكون هؤلاء الأخيرون أكثر استعداداً مما كانوا عليه في المجتمع الصناعي لأوروبا الهرمة، بفضل تنظيم العمل، وتالياً يتحادثون ويتنزهون مع أولادهم. «فمبدأنا، يعلن ديناروس بنبرة عالية نسبيّاً، هو أن على كل تعليم أن يكون لعباً، وعلى كل لعب أن يكون تعليماً. إذن جرى استنفاد كل مخيلة أعضاء اللجنة لإيجاد هذه الوسائل ومضاعفتها؛ ومنذ أن يسمح الاختبار باكتشاف وسيلة جديدة، يجري الإسراع إلى اعتمادها. فكل شيء يساعد على بلوغ الغاية، من جمال المدارس ومناسبتها، إلى الصبر والحنان لدى المربين، فضلاً عن مهارتهم وعن بساطة المناهج ووضوح العروض واختلاط

الدراسة والألعاب». تدرّس كل الدروس، ما عدا اللغات الأجنبية والقديمة، التي بقيت وقفاً على المترجمين والاختصاصيين الآخرين. إن عمارة المباني المدرسية وتزيينها يشرّفان فناني وعلماء العالم بأسره، الذين يجعلون المعرفة تتقدّم. ليست التربية مختلطة، فهناك مدرسة للبنات وأخرى للصبيان، خلافاً للنزهات والأعياد والألعاب. يشير دليل الطالب إلى الحقوق والواجبات وكذلك إلى العقوبات في حال الإخلالات (النادرة) بالمبادىء، وحتى إن تطبيق عقوبة ما ينجم عن حكم يكون مناسبة لتعليم الأولاد. فالحياة في إيكاريا تشبه تكويناً مطولاً، متواصلاً ودائماً، حيث تكون فترات الراحة أيضاً تمارين لتعلم نشاطات جديدة! إن المحاولات الإيكارية ماوراء الأطلسي، في نوڤو كما في إيوا، ورغماً عن النزاعات بين الأعضاء والصراعات على السلطة بين الزعماء والانفصالات والمصاعب الاقتصادية، قد ظهرت غير مثمرة على صعيد تطبيق المُثُل الكابية، لكنها كانت بالتأكيد غنية بالدروس بالنسبة إلى المشاركين. حين يراد تطبيق عقيدة، غالباً ما نقوم باختراع عقيدة أخرى.

شارل فوريي هو أكثر الطوباويين أصالةً ولا تزال قراءة كتاباته مثيرة على نحو عجيب، بعد مرور قرنين تقريباً على وضعها. خلافاً لكل الطوباويين، يُسقِط فوريي المساواتية، تماماً كما يرفض التعارض الأخلاقي الماكر بين خير وشر.

فالبشرية مكوّنة من كائنات فريدة، ومن شأن المساواة بينها أن يفضي إلى إضعاف محزن لاختلافاتها التي هي علامات شخصيتها الفارقة. يدعونا فوريي إلى تثقيف طبائعنا الخاصة والرهان على الغيرية لتوطيد تماسك مختلف الجماعات التي تشكل المجتمعات. كما أنه يفهم التفريق بين الخير والشر بوصفه وسيلة لقمع الفرد، لإخضاعه لقاعدة مستحيلة بقدر ما هي مجردة، ومنعه من العيش بحرية حسب الأهواء والعواطف التي تكون فيه ولا يلزمها سوى تركها تتفتح بفرح. كتب: «ليست الأخلاق سوى عنف مُبَرقع». فهي تجرّم كل فرد وترغمه على إحباطات رهيبة أو انحرافات شائنة. من الأحسن مصالحة الفرد مع ذاته. فوريي يقدّم نفسه كأنه نيوتن الأزمنة الجديدة، نيوتن ما بعد ـ الحضارة، نيوتن الضمانية، التي سيقوم فالانستريون (اشتراكيون طوباويون) شجعان ومبدعون بتحقيقها، منذ الآن، والتي بالعدوى المتصاعدة للجسم الاجتماعي ستعمُّ الأرض قاطبةً، قبل أن تخترق «الانسجام المجتمعي». فلنوضح أن بنظر فوريي «للبشرية في حراكها الاجتماعي ستاً وثلاثين مرحلة عليها أن تجتازها» وأنه لا يصف منها سوى ثماني مراحل: (1. المرحلة البدائية أو عدن؛ 2. الوحشية أو الجمود؛ 3. البطريركية أو الصناعة الصغيرة؛ 4. البربرية أو الصناعة المتوسطة؛ 5. الحضارة أو الصناعة الكبرى؛ 6. الضمانية أو المشاركة النصفية؛ 7.

المجتمعية أو المشاركة البسيطة؛ 8. الانسجامية أو المشاركة المركّبة). بالنسبة إلى المرحلتين 5 و8، تتدخل التربية كثيراً في إبداع النمط التشاركي الجديد ويكون التجريب (اختيار الاندماجات) حاسماً. إنه لا يُنكر التصورات التربوية لفنيلون، روسّو، پستالوزي، بِلْ أو لانكاستر؛ فهو يتوافق وإياهم حول القول بأن التربية لا تستطيع الفصل بين الجسد والروح، بين النشاطات اليدوية والفكرية، وأن هدفها الأخير هو بناء الشخصية الفريدة للطفل. لاحظ فوريي أن الكثيرين من الأهالي لا يقدّرون أولادهم أو أنهم لا يقدّرونهم في بعض الأعمار فقط؛ كما تخيّل «أهلاً» غير بيولوجيين يرغبون، بميل شخصي، في تكريس أنفسهم للأطفال ويجدون في ذلك مرامهم. كذلك لاحظ أن الأولاد الأكبر سناً يتلطخون أو يتسخون بتلذذ، كما أنه يخصهم بمهام تُشبع هذا الميل. ففي العالم الجديد الصناعي والمجتمعي، يحصي خمسة أذواق سائدة لدى الأطفال: «التنقيب» (الرغبة في لمس كل شيء، الرغبة في الحراك، في الزيارة. . .)، «القرقعة الصناعية» (لذة الأشغال الصاخبة)، «السعدنة» (عملية التقليد)، «الزخرفة» (البحث عن المشاغل الصغيرة)، و«التدرب المتصاعد من الأصغر إلى الأكبر».

بما أن المطلوب هو تقويم هذه الأذواق والاعتماد على ذلك لتربية الولد، فلا مناص من الاعتراف بأن فوريي لا

يأخذ إطلاقاً بشيء من النظام المدرسي «المتحضر» (أي نظام عصره). فهو يصنّف الأطفال في ثماني مجموعات عمرية، تتمادى من الرضع (حتى 18 شهراً) إلى الشبان (من 15 إلى 21 سنة)، مروراً بالأطفال الصغار، الأولاد الصغار، الأطفال الملائكة، الملائكيين، التلاميذ والرياضيين. يتخالط الصبيان والبنات (خلافاً للإيكاريين) وتجري تغييرات الجماعة بحسب وتيرة «تفتُّح المواهب». ما من علم من العلوم المدرسية (تاريخ، جغرافيا، قراءة، تسميع، إلخ) لا يُعلَّم. يبقى أن الأطفال، ابتداءً من الأطفال الملائكة (الكروبيين)، يحضر بعضهم مع بعض ويعيشون تربية ذاتية، بالتنافس، بالمحاكاة و«تبادل المعارف». إن «العلمين» ـ إذا استعدنا هذا المصطلح *(Discipline)* هما التغذية والأوبرا.

الواقع أن فوريي يعتبر أن هاتين المادتين تنطويان، قليلاً أو كثيراً، على كل المعارف البشرية وتستدعي الحواس كلها، إذ ترمي إلى الانسجام، الكلمة الرئيسة في نظامه. فكل فالانستير (مَشْرَك) يحتوي بالضرورة على مطابخ وقاعة أوبرا (في العالم الجديد الصناعي والمجتمعي، يلحظ فوريي أن «على الطفل أن يمارس حاستين ناشطتين، التذوق والشمّ، من خلال المطبخ، وحاستين سلبيتين، النظر والسمع، من خلال الأوبرا، وحاسة اللمس في الأشغال حيث يبرع الفرد»). فالموسيقى والرقص ليسا تسليات وحسب، فهما

محرّكان ضروريان للأهواء، كشّافان للرغبات. بالطبع، يحتل اللعب مكانة هامة أيضاً في تربية الأطفال، نظراً لأنه يسمح بإزالة الضجر، هذا الجرح في المنظومة الطبيعية للحضارة. فهو لا يتصوّر التربية في صف مدرسي (هذه «البؤرة المركزية للضجر وللانضباط المفروض»)، حيث يجلس الطفل بسلبية أمام معلّم يتكرّر عاماً بعد آخر. تكون المدرسة خارجة الجدران. تكون في الفالانستير، في توابعه ومشاغله، في حدائقه وفي الريف المحيط به كليّاً، التي تستقبل كلها الأطفال وتمدّهم بكنوزها الخفية. كذلك، فإن الجنسانية ليست عند فوريي موضوعاً محرّماً، ففي مخطوطة لم ينشرها تلاميذه لأنهم رأوها إباحية جداً، العالم الغرامي الجديد، يبرهن على أن للأطفال أيضاً حياتهم الجنسية وأن تلقينهم يمكن أن يقوم به راشدون مجرّبون، أو أن المُنكَر (Inceste) يمكن تصوره مع تعميم تعدُّد الزوجات برضى الأطراف أو بفجور. هنا أيضاً نجد رفضه للأخلاقية البورجوازية. يسلّم بأن على الدوام سيكون هناك متلصص على استعرائي، فكل شيء يتوقف على الاندماجات المجتمعية، يدين الدعارة، الاغتصاب وكل تحرُّش جنسي، ويتوق إلى تحرير لكل الاستيهامات عبر الفرح واللذة. يندِّد بالزواج «البورجوازي» بصفته اغتصاباً مشرعناً، ويقبل، قبل إعلان جنسانية محررة من الخطيئة، بضرورة اجتثاث الزهري (السفلس) ـ الذي

أوقع كوارث في عصره. بنظره لا يتعلق الأمر بفرض أي شيء على أي كان.

أندريه غودان مقتنع، مثل فوريي ومثل السانسيمونيين أيضاً، بأن عَتْقَ الإنسان يمرّ بتحرير المرأة. يؤكد في الحكومة، كما كانت وكما يجب أن تكون والاشتراكية الحقيقية بالفعل (1883) «الحقيقة هي أن المرأة مقدورة على التمتّع بحقوق مساوية لحقوق الرجل وأن الحياة الاجتماعية ستكون ناقصة، غير مكتملة، طالما أن المرأة لن تكون مثل الرجل منعتقةً جسداً وإرادة، بفضل المؤسسات». في نص مخطوط غير منشور، «الحب في القرية»، يوضح أن «الزواج هو من بقايا العبودية. فلا ينبغي للرجل ولا للمرأة أن يرهنا حرية شخصيهما بأي عقد غير قابل للنقض؛ ويجب أن تكون كل رابطة بين أشخاص رابطةً لكل طرف بفتنة وحاجة مشتركتين، برغبة وارتباط متبادلين». من المؤكد أنه يفتكر بنفسه بعدما تبيّن له أن زواجه الأول سنة 1840 كان زواجاً تعساً. زوجته، كاثوليكية مُمارِسة ومتزمّتة، ناهضت «اشتراكيته» وفكره العلماني. انفصلا وعاش لعدة سنوات في علاقة تَسَرٍ مع ماري موري ـ الأمر الذي فضحه محلياً ـ فتزوجها سنة 1886، وأنشأ معها مدرسة الفاميليستر (Familistère). يدل هذا الاسم (الفاميليستر) جيداً على توجه غودان: يعتبر أن العائلة هي ركيزة المجتمع وأن الطفل يحتاج

إلى الحب الأمومي؛ فإذا كانت الأم لا تستطيع أن تسخو بالاهتمامات والاعتناءات التي تُنتظر منها، سيساعدها المجتمع. صحيح أن الأم، في منشأتها، تُرضع طفلها خلال وقت العمل وأنه منذ ولادته يُوضع في كنف ممرضات المواليد. تتولى أجهزة الفاميليستر المختلطة الطفل حتى 14 سنة، ثم يدخل إلى المصنع ليتعلم صنعة أو يتابع دراساته في منشآت أخرى وهو يستفيد من منحة. في أيلول (سبتمبر) 1863، أطلق غودان عيد الطفل الذي يحتفي علناً وعموماً بالأطفال. يتضمن الفاميليستر حوض سباحة (بيسين مع خشبة قابلة للضبط حسب عمر السابحين ونشاطاتهم)، ومسرحاً وحدائق عمالية وجوقة بوّاقين وفِرقاً رياضية. باختصار «بيئة» كاملة تستكمل التكوين المدرسي للفاميليستري الشاب وتسمح له بأن يُحاذي البالغين. كانت ماري موري مدعَّمة بتربويات علمية جديدة ولا تتردد في استعمالها في تدريسها. هكذا، تُعدّ مدرسة الفاميليستر واحدة من المدارس الأولى التي اختارت «الرياضيات الحديثة» أو أيضاً التي جرّبت نوعاً من «المنهج الشامل» في القراءة، واستعمال الخرائط والرسوم الجدارية بوفرة.

«عند الخروج من المدرسة. . .» (جوّ معروف)

هل كان ڤيكتور كواساك (Coissac, 1867-1941)،

وسيلستان فريني (Freinet, 1896-1966)، وماريا مونتسّوري (M. Montessori, 1870-1952)، وألكسندر نيل (A. Neil, 1883-1973) مكمّلون، بصورة أو بأخرى، لبعض الطوباويين؟ قلّما يهمّنا الأمر. ليس المهم ربطهم بفلان أو بعلاّن، فنحن نعلم أن هوّة سحيقة تفصل فوريي عن «المربين الجدد» الآخرين، بل المهم يكمن في تقويم محاولتهم بعدم تصور التربية كإكراه. التربية ليست ترويضاً، كان كانط يقول: مراقبة المرء لنفسه وهو يعتبرها عملاً إجرامياً. رأى فوريي، إنها رسائل لم تتلقّها الأكثرية الساحقة من المعلمين الذين يواصلون الاعتقاد بأن مهمتهم تكمن في تطبيع الأجساد والأرواح، في قولبتها ـ ألا يقال «تكوينها» في نهاية الأمر. ـ، تركيبها بموجب مبادىء معتبرة «عالمية». لا أحد يتساءل عن الوحل البشري المذهل، من دون ذكر الكلفة الاقتصادية، التي تمثّلها الرسوبات ـ وهذا في كلّ العالم! ـ والأساتذة في إجازة مَرَضية، والتلاميذ في «حالة فشل مدرسي» ـ مثيل مَن؟ ـ والعنفيات الرمزية أو الفعلية التي تخفيها المؤسسة المدرسية بصعوبة أكثر فأكثر، إلخ. ألا تنجم الأميّة المستديمة عن اختلال مزمن في وظيفة المدرسة؟ وتعاسة وجود ما قبل المراهقين والمراهقين (عصابات عدوانية، استهلاك كحول ومخدرات، انتحارات، إلخ) ألا علاقة لها بالنظام التربوي المعطَّل؟ ربما لم يقسْ فوريي قطّ

تأثير التربية على الأطفال بمقاييس «النجاح في البكالوريا» أو باعتبار (وبأية معايير؟) أن «المستوى» كان يعلو أو يهبط، لكن بمقاييس الرضى واللذة والسعادة (الملذات والسعادات)! كانت الانتقادات الأساسية للنظام التربوي معروفة، مصنّفة ويوافق أي فرد حسن النية على أنه نظام غير مناسب ومن الضروري تغييره. مع ذلك، بقي بلد مثل فرنسا، على نحو عجيب، في الجو الصقيعي لمحاولات الليسيات «الموازية» والمعاهد «المُسيّرة ذاتية» أو المدارس «المفتوحة». في هذا المجال، الخلل الطوباوي كبير. فعلى قدر تغيُّر «الطفل» كثيراً، لم يعد في مستطاع روسّو أن يتعرف إلى إميله المنكبّ على حاسوبه، الغارق في ألعاب الڤيديو، الإي ـ پودز، الهواتف الخلويّة، وهو يضغط على زر *non-stop*.

أما التربية فقد سارت سلعة، إذ يتحدث بعض الاقتصاديين الليبراليين عن «الشيكات المدرسية» (على غرار «الشيكات المطعمية» و«شيكات السفر») التي يستطيع كل فرد أن يتاجر بها على هواه. فالتلميذ وأهله يحصلون عليها مقابل ما لهم! «التلميذ» يستهلك الصحة، السكن، الرياضة، المدينة وكذلك التربية. يبقى أن التربية ليست سلعة نحصل عليها من السوق، وهي ليست خارجة عنا؛ إنها ما يجعلنا موجودين. أعودة إلى كانط؟ نأمل ذلك، مروراً بفوريي!

الحب، دائماً

من توماس مور إلى ويليام موريس، مثلاً، تبتعد الطوباويات أكثر فأكثر عن البطريركية وتخصُّ النساء بمكانة حاسمة. فهنّ ما عدن محصورات في المجال المنزلي ولا تابعات للرهط الذكوري. بالطبع، يفاخر بعض الكتّاب المحافظين أو المطبوعين أكثر بطابع الديانة المسيحية، بالزوجين، بالزواج وبالتوزيع المألوف للمهام داخل العائلة.

المدعو سباستيان مرسيي يصرّح أن المرأة عليها «القيام بالمهمة الوحيدة التي فرضها عليها الخالق: الإنجاب والتغذية». لكن المزيد من الطوباويين قطعوا مع الأخلاق المسيحية واكتشفوا تحت تأثير حكايات الرحالة عادات أخرى، استلهموها. وهكذا، ديدرو، في ملحق لرحلة بوغانڤيل (المكتوب سنة 1772 والمنشور سنة 1796) وصف حياة التاهيتيين الجنسية وندّد بالزواج الآحادي وبالإخلاص، متذرعاً بعدم ثبات العواطف وبتنوع الرغبات، سواء عند الرجل أم عند المرأة. أعلن أن الكائن البشري هو بالطبع متعدد الأزواج والزوجات وأن المُنْكَر هو علاقة غرامية مثل غيرها.

سنة 1770، نشر لاديكسيميري متوحش تاهيتي عند الفرنسيين، حيث يتناول مسألة الحرية الجنسية: يتكوّن

الأزواج لأجل اللذة وينفصلون لأجل مغامرات أخرى، بدون غيرة ولا حقد أو روح انتقام. إن التاهيتيين على استعداد مذهل للسعادة وهذه تسمَّى «حباً». فما أكثر الحكايات في نهاية القرن الثامن عشر هذه، التي تبتكر أوضاعاً أنتروبولوجية غريبة لكي تسوِّغ على نحو أفضل نقدها للزواج الآحادي ولاقتصاد المَهْر والحرمان العام. ففي هذه الحقبة فرضت الإباحية نفسها كنوع أدبي، جاء لإغناء الأدب البورنوغرافي؛ وفي جمهرة ميرابو (الإباحي المميز، 1783) برز رستيف دِ لابرتون (آنتي ـ جوستين، 1798)، و«المركيز الإلَّهي» دِ ساد. في بضعة أعوام، جرى الانتقال من تصور «طبيعي» للجنسانية، مع أعمال دِ لامتري (فن الاستمتاع، 1751)، وموبير دِ غوفست (رسائل غريبة الأطوار، 1752)، أو أيضاً مورلّي (La Basiliade, 1753) إلى جنسانية متحررة من النفاق ومن الضغوط التي تفرضها الحياة «في حضارة» ونظَّر لها بشكل أساسي شارل موريي. وعنده أن الرجال والنساء محكومون بقمع رغباتهم الأكثر حميمية والاكتفاء بتطبيع مفروض.

في «العالم الغرامي الجديد» الذي يتخيله، تكون كل الأوضاع محتملة ولا يكون هناك أي ممنوع. إنه الوحيد بين كل الطوباويين الذي كان له موقف كهذا خارج على الأخلاق ـ ولا يريد أن يصلحه ولا يغيّره أو أن يضع نفسه

في الأعالي. فهو ينطلق من استنتاج في غاية البساطة: التنوع اللامحدود للرغبات. وبما أنه يبحث عن السعادة، لا يمكنه أن يقرّر تصنيفها، وتقويمها (على أي قاعدة؟) ومنع بعضها (باسم ماذا في النهاية؟) وحتى حظر بعضها الآخر. فالمُنكر، المألوف «في الحضارة» أكثر مما نظن. يؤكد على أنه ليس موضوعاً للمنع، طالما أنه ينجم عن رضىً وليس عن عنف. وفي مَشركه (فالانستير) تجد المثلية، الذكورية والأنثوية، مكانها. ناهيك بأنه يروي أن أحد ميوله يكمن في النظر إلى الألعاب الشعرية الصافوية (Ébats saphiques) وأنه يستمتع بها كثيراً. ولا يرى لماذا يمكن للعلاقات بين أشخاص من الجنس نفسه أن تكون «ضد الطبيعة» كما أنه يعترف بالجنسانية المزدوجة وبشتى الصنوف الغرامية، مثل الفتيشية أو البصبصة (Voyeurisme)، (يقول إنه يعرف رجلاً تغمره السعادة عندما يرى امرأته تستمتع مع رجل آخر). ويبرّىء المُستمني حين يشيد بمزايا الاستمناء الإفرادي أو الجماعي. كما يلاحظ أن أفراداً يُعجبون بكونهم يُهانون ويُضربون، وأن آخرين يستمتعون بإمكان التعبير عن قوتهم: ما إن يجتمعون حتى يتمكنوا من ممارسة جماعية لما لم يُعرف بعد باسم «السادو ـ مازوشية». ويلحظ العزلة العاطفية والجنسية للمسنّين، للخجولين أو للأشخاص المصابين بعاهةٍ ما، كما يقترح لمعالجة ذلك»، «حداً أدنى» (الكلمة له) جنسياً مضموناً

يقدمه «الفقراء» و«الفقيرات» الذين يهبون أجسادهم (إذا أمكن القول) واستعداداتهم لحصول اللذة. كما يُوصي بالعربدات، فهناك منها تشكيلة واسعة، العربدة بين رجل وامرأتين، بين امرأة ورجلين أو ثلاثة رجال، بين عدة رجال وعدة نساء، وبين أشخاص من جنس واحد. يمكن أن يجري التلقين الجنسي بين مراهقين، وكذلك بحضور راشدٍ أكثر خبرة في الممارسات الغرامية. وهنا أيضاً يحصي فوريي عدة تركيبات. فإذا كانت كل الأذواق طبيعية وكان من الضلال لجمها، فإن فوريي يشدِّد على واقع ألاّ تكون «ضارة أو مؤذية للآخر»، وأنها في هذه الحالة تكون «ذات استعمال ثمين في الحالة المجتمعية وتغدو ضرورية فيها» [Guérin, 1975, p. 30]. وبما أنه درس في مجتمع عصره ملذات الزنى الأربع، ورصد «144 نوعاً من الانخداع الزوجي» (هذا العدد يتباين من نص لآخر: في العالم الغرامي الجديد، مثلاً، يحصي مئة نوع من الزنى والانخداع الزوجي موزعة على 64 شكلاً) وبوّب كل الإحباطات المتعلقة بجنسانية مضطهدة (حيث يكون «الحب» بثمن، فيندّد به بشدة، كما يندّد بالزواج «البورجوازي» المدبَّر دائماً)، فإنه [فوريي] توصل إلى امتداح «الحب السيلادوني» ـ نسبة إلى سيلادون، بطل رواية أونوري أورفي، *L'Astrée* (المنشورة في خمسة أجزاء ما بين 1607 و1628)، الذي يحرّره من الامتلاك الحصري ويوقظه على

ألف شهوة وشهوة من الرغبة المتجددة دوماً. يعزو فوريي إلى الغواية والاقتحام والحيل نصيبها في اللذة، لكنه لا يستطيع الفصل بين الحب الجسدي والحسي والحب الأفلاطوني والعاطفي، في تنسيقهما الممتع. وبدوره سيغامر العلم الخيالي في مجال العلاقات العاطفية وينظمها بطريقة صارمة. عموماً تهيمن النِّسالة (Eugénisme) على الإنجاب وتقترب الجنسانية من عمل صحي، فالحب وحده يُدخل حبة رمله في الميكانيكا المجتمعية الواسعة ويعطلها، كما في أفضل العوالم لولس أو 1984 لأورويل. وفي بداية القرن الواحد والعشرين هذه، بات الطلاق عادة بيّنة، وبات الإجهاض - حتى في الدول التي شرعنته - بكل أسف «ممارسةً» لمنع الحمل، وأخذت صناعة الجنس (دعارة، أفلام X، إلخ) تتباهى بازدهارها الاقتصادي البادح. هل هذه علامات جنسانية متفتحة ومرحة؟ فوريي، عُدْ!

جنس على الطلب

سرعان ما اقتنع هامفري نويز (1811- 1886) بأنه «كامل»، كما يفصح عن ذلك في يومياته (*The Perfectionnist,* 1834)، حيث يصوغ رسالته الدينية، الأكثر جسارة من رسالة البرسبيتريين أو الكالڤينيين. سنة 1837، أطلق The Witness، في إيتهاك، ونشر فيها مقالة عن صديق يفاخر بمآثر «الحب الحر»، مما عاد

عليه بذعر قسم من السكان، المرتعبين من هذه الدعوة إلى الخطيئة! عندما تزوج هارييت هولتون، نصَّ العقد: «أرغب وأوفق على ما تحبه الشريكة التي أتّحد بها. جميع أولئك الذين يحبون اللَّه، رجالاً ونساءً، بعاطفة، حارة ومخلصة لم يعرفه عشاق الأرض، وارتبط بها ارتباطاً حرًّا». بعد خمس بطون متقاربة وصعبة ـ مات فيها الأطفال الأربعة عند الولادة ـ، قرّر نويز أن يضبط قَذْفَهُ. فرأى أن للمرأة الحق بالمتعة من دون أن «تقع» حاملاً بالضرورة، ولا حتى أن تغدو أُماً. اجتذب مذهبه الأنثوي وممارسته للحب الحر، رجالاً ونساءً استقروا في ملكيته. لم توفره النميمة قطّ، فاضطرت الجالية إلى الرحيل سنة 1848 نحو أونيدا. هناك، كان اقتصاد المزرعة (فواكه، خضر، معلبات وبالأخص صنع فخ من حديد ابتكره أحد الصيادين اللاترابيين Trappeur) مزدهراً، وكان التفاهم بالأولى تناغماً بين أعضائها. يبدو أن الزواج الآحادي لم يكن مرغوباً فيه، وكذلك الزواج، وأن «الشركاء» يكتفون بالإشباع العام. ولكن، بما أن بعضهم وبعضهن مطلوبون أكثر من سواهم، فقد جرت العادة على إعادة توزيع الأزواج كل أربعة أيام. وكانت النساء الناضجات تدرّب الشبان على المجامعة المحتشمة (Coïtus reservatus). أوضح نويز تصوره للحياة الفردية والجماعية في *Bible Communism*, (1853. كانت الجالية كبيرة: فإلى 200 أو 300 مقيم،

حسب المراحل، يجب أن يُضاف الأجراء ـ الكثيرين أيضاً ـ الذين لا يتقاسمون قواعد حياة الجماعة. تحوّلت أونيدا إلى منطقة سياحية (مثلاً، 1700 زائر سنة 1872) ومركز لنشر ثقافة العري (*Stirpiculture*)، أو «الإنسال الذكي والمنتظم»، كما يشرحه داعيته. والحال، صار لنويز 9 أطفال من نساء «اختارتهن» لجنة، ينتسب أطفال «الجمع» إلى الجماعة، التي تتكفلهم كلياً. فهم لا يعيشون مع آبائهم وأمهاتهم البيولوجيين، بل في داخل المجتمع. ندّدت حملة صحافية بهذه الثقافة وأرغمت نويز على الرحيل. تحولت الجماعة، برعاية ابنه، إلى مجتمع تعاوني، وتكاثرت الزيجات، معلنة نهاية التجربة. ثم جاء دور ابنه الآخر، بيار بون ـ المتحدر من إنجاب خارج الزواج ـ في إدارة الأعمال، المربحة دوماً. صاغ هذا الأخير شهادة مهمة عن طفولته (بيت أبي، 1935، بترجمة فرنسية سنة 1978، قام بها بولان دسروش مع مقدمة مرموقة مع هنري دسروش، باريس، بالان/فرنسا عادل) أحيت هذه الجالية حيث الجاذبية تتغلب على الأنانية.

طوباويات نساء، طوباويات أنثوية

يرى ريموند طومسون (1978) أن أول طوبيا وضعتها امرأة هي *The Blazing World* لمرغريت كاڤنديش (1624ـ 1674) التي وقّعت الرواية هذه سنة

1644ـ والتي لم تُنشر إلاّ سنة 1668ـ، حيث البطلة اختطفها تاجر. أُقتيدت إلى مملكة قطبية، تحت طوفٍ جليدي، حيث جاورت «رجالاً ـ ثعالب»، «رجالاً ـ ببغاوات»، «رجالاً ـ دببة» قبل أن تتزوج إمبراطور عالم الشعل. سنة 1651، نشرت ماري راندكاري *The Little Horn's Doom and Down fall with a New and Moe Exact Mappe*، التي تشترط المساواة بين الجنسين، سواء من الزاوية الروحية أم المادية، مع حق ملكية كالرجال، مثلاً. لكن الطوباويات المعيوشة والمطالب النسوية توحدت تماماً في الولايات المتحدة. تردّدت مارغريت فوللر (1810ـ 1850) على مستوطنة Brook Farm) التي أنشأها الفوريوري جورج ريبلي سنة 1841 وأدارها حتى 1844. ولئن كان الروائي ناثانيل هاوثورن يسخّف هذه التجربة في روايته *The Bilthedale*) *Tomance*, 1852) المترجمة إلى الفرنسية بعنوان *(Valjoie)*، فإن مارغريت فوللر تثمّن فيها العلاقات بين الرجال والنساء. عملت لاحقاً كصحافية لحساب هوراس غريلي، صاحب نيويورك تريبيون ومؤسس *Red)* *Bank)* وهو فالانستير في ولاية نيويورك. هناك كتبت Woman in the *90'* Century (سنة 1845)، وهو كتاب مطبوع بطابع إمرسون وعموماً بفلسفة التعالي وبإرادة الوصول إلى مساواة بين الجنسين، تعود بالخير على الرجال وعلى النساء معاً. سنة 1848، في مؤتمر

سنيكا فالس، صدر «إعلان الحقوق والمشاعر»، وفي سنة 1850 انعقد أول مؤتمر وطني حول حقوق النساء. من الآن فصاعداً، تتوافق الأعمال النضالية والكتابات النظرية والروايات الأنثوية حول جعل تحرير النساء ممكناً. فلنذكر لويزا ماري الكوت مع روايتها عمل (1870) أو أيضاً ماري برادلي مع طوبيا تعكس طوبيا باكون، مع *Mizora, a Prophecy* (1888), *Lois Waisbrooker Sex Revolution* (1894)، ومرتا بنسلي بروبير في روايتها الطوباوية *Mildred Carver* (1919)، وخصوصاً شارلوت بركينز غيلمان ومجتمع نسائها المدهش (*Herland*, 1915). ما بين 1836 و1920، نحصي 29 طوبيا نسائية، وستة ما بين 1920 و1960، وأكثر من 20 في مجرى سنوات 1970.

سنقرأ باهتمام: مارغريت فوللر (1810ـ 1850) بقلم سيلڤي شابو، مونتريال، منشورات سان ـ مارتان، 1988؛ خرائط للمرأة في الطوبيا، ومن أوروبا إلى أميركا، بقلم كلود كوهن ـ سفير [2000].

5

العمارة والتنظيم المدني

دوريًّا، يخترع مهندسون معماريون ومدنيون مدناً تبقى، معظم الأوقات، على الورق، وبيوتاً «مثالية» لا تخصّ، في أفضل الحالات، سوى «نماذج أولية» أو إنجازات جزئية. هل تشذّ الطوبيا عن هذه الميادين؟ ما الاستعمال الذي يمكن مهندسين معماريين ومدنيين أن يستنبطوه من الطوبيا؟ وبماذا يعدِّل الفكر الطوباوي دور وظيفة المدن والسكن؟ هل هناك طوباويات تخصّص للمدينة مكانة مميزة وتسهم مساهمة حاسمة في تغيير المجتمع والعلاقات بين البشر؟ للرد على هذه الأسئلة سنقوم بزيارة بعض الطوباويات المشيدة، بعد التمهيد لذلك ببعض الإيضاحات.

على صعيد المدينة والسكنى، لا تزال الحكايات الطوباوية الرئيسة شحيحة في الوصف ويبدو من المجازفة أن نرغب في وضع تصميم ما لها. فالطوباويات ليست كلها

مدنية (حضرية) ـ هناك طوباويات كثيرة تكره المدن ـ وعندما تكون مدنية، تتجلّى كأنها عديمة التخيل من حيث شكل المدينة وبوجه أعم من حيث التنظيم المدني. الحقيقة هي أن ما يستنفر الكتّاب هو في المقام الأول تلاؤم تصورهم المضاد، قابليته للتنفيذ. فبنظرهم، لا يتعلق الأمر باستنكار اختلالات وظائف مجتمعهم وحسب، بل أيضاً، وبنحو أخص، تفصيل لائحة التوصيات وإذا أمكن تفسير محركاتها الخفية، لإقناع القارىء بالطابع العملاني لطوبياهم. في هذا الإطار بالذات، قلما يجري توسل المدينة والسكنى كعناصر فاعلة في التحول المجتمعي، وتالياً يبدو من الضلال الكلي أن توصف عمارة أو مدنية بأنها طوباوية. من الأفضل تحليل المكانة التي تشغلها المدينة والعمارة في تصميم الطوباويات. فبعضها مُغشَّى بالفضائل التي يزرعها الطوباويون، وعندئذ تكون المدينة والعمارة ثانوية وتغرقان في الديكور الريفي، البري غالباً. وبعضها الآخر، على العكس، مقتنع بأن نوعية «البيئة» تؤثر في السلوكات، فيهتم باعتناء وبإبداع أحياناً بخارطة الدروب، بغنى أزهار الحدائق، بلطافة الأثاث الحضري، بحسن وجهة البيوت، وبأصالة العمارة، إلخ.

مدن مثالية

النهضة الإيطالية (نهاية القرن الرابع عشر ـ مطلع القرن

السادس عشر) وانحيازها الحضري سيشهدان ازدهار مشاريع «المدن المثالية». يتعلق الأمر بمدن فسيحة ذات جادات واسعة وأنصاب مقامة في الساحات وذات مؤثرات منظورية ومتوازية، ذات حدائق باذخة وتحصينات رائعة، إلخ. فـ «المدينة المثالية» هي قمة ثقافة ولطافة. والفنون الجميلة تشكّل حياتها العادية وبالطبع تكون السلطة السياسية مرحّبة بالمبدعين، فتجعل نفسها وبطيبة خاطر راعية للآداب والعلوم، سموحة وسخية. تندرج «المدينة المثالية» في مشهد تتوازن فيه العلاقات بين المدينة وأريافها، حقولها وغاباتها. تخيّل أنطونيو آڤرلينو، المدعو لفيلاتير (1400 ـ 1649)، حاضرة جديدة قدّمها إلى فرنسيسكو سفورزا وسمّاها سفورزيندا (Sforzinda). مبنية في مشهد نهري حيث القنوات تسهّل نقل المنتوجات اللازمة لحياة السكان وتنشىء تنظيم البناء، مع تشجيع كامل لجوٍّ معين، نصف ـ ريفي/نصف مدني. توزّع هندستها الأنيقة الأماكن وفي نهاية المطاف تنظم مجمل الشوارع والساحات والمباني. هذا الهاجس بعقلانية صورية معينة نستكشفه عند آلبرتي (1404ـ 1472)، عند فرنسيسكو دي جيورجيو مارتيني (1439ـ 1501) أو أيضاً عند ليوناردو دڤنشي (1452ـ 1519)؛ لكن هذه «المدن المثالية» هي قبل كل شيء «نماذج» لمدن، هي مدن نموذجية، خالية من كل شوائب المجمعات القروسطية ومتميزة

بتفوق القيم «الحديثة» (المنظور، العقل، الأفق، الهندسة، أولوية الفرد، المدنية، إلخ). إنه أيضاً العصر الذي جرى فيه ابتعاث الفكر اليوناني على هذا الصعيد (هيبو داموس الميلي، أفلاطون، أرسطو) والمهارة الرومانية (ڤيتروڤ)، كذلك ليس من المفاجىء أبداً أن نستكشف إما المخطط المربع (سورليو، آغوسطيني، زوكولو، باتريزي، إلخ)، وإما المخطط الدائري (ليوناردو، سيزارينو، فرا كابورالي، دوني، كامبانيلّا). سينكبّ أنطون فرنسيسكو دوني (1513ـ 1574) على تشجيع ترجمة طوبيا توماس مور إلى الإيطالية، فهي نص يثمّنه ويستلهم منه عندما يكتب رواية العالم السماوي، الأرضي والسفلي (1552ـ 1553) التي يقدّم فيها هذا الوصف للمدينة «الكاملة»: «يبنون مدينة كبرى، تقع في دائرة تامة، على شكل نجمة [. . .]. في الوسط كان ينتصب معبد مرتفع، أكبر من قبة فلورنسا بخمس أو ست مرات». في الوقت نفسه، نشر پترو كاتانيو لوحات تمثل مدناً محصنة على شكل شمس ساطعة على جدرانها الحجرية انطلاقاً من مركز. هذه الصورة لمدينة مُنجَّمة تعود إلى المهندسين العسكريين وسيجري نسخها على مدى القرنين السادس عشر والسابع عشر، في كل مكان تقريباً من أوروبا، كما تشهد على ذلك أعمال الإيطالي فرنسيسكو دِ مارشي (*Architettura militari libri tre*, 1599)، والستراسبورغي دانييل سبيكل (1536ـ

1589)، والفرنسي جاك پيري *Des fortifications et artifices,*) *architecture et prespective*, 1601) والإنكليزي روبرت فلود (1574ـ 1637)، والفرنسي ڤوبان (1633ـ 1707)، إلخ. تقوم مدينة الشمس لكامبانيلّا (1602) فوق جزيرة مجهولة من بحار السوند، وهي مكونة من سبع حلقات (مبنية على أصداء الكواكب السبعة)، هي أنواع من الأسوار التي شيّدها السكان المتضامنون بعضهم مع بعض، تنفتح واجهاتها على الداخل وتعبرها سبعة خطوط مركزية. تشكّل المخازن والمطابخ ومغاسل الثياب وقاعات الطعام والمنامات المباني الرئيسة. الساحة الكبرى تستقبل الهيكل، الجليل بأعمدته المستعملة كجدران وبقبته. لقد دارت مماحكات كثيرة حول «الأسوار السبعة». هل استعارها كامبانيلّا من هيرودتس الذي يصف حصن إيكاباتان مع دوائره المتشابكة السبع التي تحمي القصر والكنز؟ أم أنه استعارها من ليوناردو داڤنشي الذي وضع تصميم عمارة عسكرية مشابهاً؟ أو أيضاً، وبيقين أكبر، من بوترو (*Descriptions Universelles*, 1595) الذي يشير إلى الهيكل المكسيكي في ڤيتزيلبويتزلي بأبوابه الأربعة المفتوحة على أربع طرقات، ومن مدينة كامبانيل التي غزاها المغولي الكبير على الرغم من «ساحات أسوارها السبع»؟ من الواضح أن هذه المدن ذات الأبواب والساحات المتينة بعيدة جداً عن الطوبيا، فهي أعمال مهندسين ولا ترمي إلى بناء مجتمع آخر

من وراء تشييدها، بل ترمي إلى جعلها منيعة. لقد آن الأوان للعودة إلى توماس مور وإلى جزيرته طوبيا.

المدينة حسب توماس مور

يروي رفائيل هيتهولدي: «تضم الجزيرة أربعاً وخمسين حاضرة، كلها واسعة ورائعة: لغة، آداب، مؤسسات، قوانين كلها متماثلة في كل مكان، ولها كلها نطاق واحد وحتى مظهر واحد في كل موضع تسمح فيه المدينة بذلك. فالمسافة التي تفصل المدن الأقرب بعضها عن بعض هي 24 ميلاً؛ لكن ما من مدينة معزولة كثيراً إلى حد أن في الإمكان الوصول إليها بمسيرة يوم واحد». الزراعة هي الشاغل الأساسي للسكان في طوبيا، كما توجد فيها مساكن ريفية تستقبل المزارعين والرعاة ومربّي الأبقار، برعاية أب وأم عائلة مثاليين. فبعد عامين من «الخدمة الزراعية»، إذا جاز هذا القول، يذهب إلى المدينة أولئك الذين يرغبون في مغادرة الأرض، بحيث يحلّ مكانهم عدد مماثل من الحضريين. يرى توماس مور أنه لا يوجد أي سبب لكي تمتد مدينة أو يزداد سكانها. بما أن شبكة المدن كثيفة فإن الفلاحين لا يُحرمون من امتيازاتهم؛ والحال، فإنهم يشاركون بانتظام في الأعياد الحضرية. إن العاصمة، التي تدعى آموروْر (من *Amauraton* اليونانية، التي تُعتِم»، «مدينة الضباب» بنوع

ما)، ترتدي شكل مربع قائم على خاصرة رابية يحاذيها النهر، آنديرِ من (*Anhudor* اليونانية، «بلا ماء»)؛ لا شك في أن هذه المدينة مستوحاة من لندن! لنصغ إلى رفائيل يصفها لنا: «حزام من أسوار عالية وسميكة، مزدانة بأبراج وأعمال عسكرية كثيرة، تجعل من المدينة قلعة حصينة: حفرة بلا ماء، لكنها عميقة وواسعة، جعلتها السياجات الشوكية غير قابلة للاستعمال، تحيط بالتحصينات من ثلاث جهات؛ ومن الجهة الرابعة هناك النهر الذي يقوم مقام حفرة. يتجاوب تخطيط الشوارع مع رغبة تسهيل السير وتأمين الحماية من الريح».

نجد هنا إشارة إلى الهاجس الصحي للبناة اليونانيين والرومانيين، كما نجد تلميحاً إلى مشاهدته للشوارع المتعرجة في المدن الفلاماندية، التي تحمي نفسها على هذا النحو من ريح السهل. خلال للبيت المعزول في أرضه، كما في إنكلترا، يستلهم توماس مور من الترتيب المتواصل على شكل مجموعة بيوت حول حديقة، كما هي الحال في بُروج أو آنڤير. يسكن السكان في بيوت قوية لا تتعدى الطوابق الثلاثة ومجهزة بمداخن ونوافذ زجاجية ـ وهو تجهيز فخم نادر في العصر، حتى عند الأرستقراطيين ـ أو بـ «قصب رقيق ملون بزيت شفاف أو بعنبر رمادي؛ ولهذه الطريقة فائدتان: فهي تمرِّر المزيد من الضوء والقليل من الريح». إن كل بيت يُطلّ

من جهة على الشارع ومن جهة ثانية على حديقة. يخلص زائرنا إلى أن السكان «يعتنون كثيراً بالحدائق حيث يزرعون الكرمة والأشجار المثمرة ونباتات الخضر والأزهار. هذه الحدائق ذات جمال أخّاذ فهي موضع اهتمامات لافتة جداً [لم] يرَ قطّ شيئاً يناظرها في الأناقة والذوق الرفيع». وحتى لا يصابوا بشعور الملكية الفردية يرحلون عنها كل عشر سنوات ويحصلون بالقرعة على عنوان جديد. غير أن الطوباويين، وهم في أغلبيتهم مكرسون للعمل الزراعي، يقيمون في المدينة حيث يستفيدون من مطعم جماعي وتسليات جمّة. توماس مور لا يحرّم الرفاه ـ باستثناء ذلك المخصص حصراً للأقوياء ـ ويمنح للجميع رفاهاً حقيقيًّا ليس تقشفيًّا كما يخال حين يغلي بمقارنة الوضع اليومي للطوباويين بنمط حياتنا. يحرص الكاتب على ذكر بدايات هذه الجمهورية مع أكواخ فقيرة، مع المدن الخالية من الأنصاب وذات الظروف المعيشية الصعبة والقاسية. لقد زالت تلك الأزمنة القديمة ومن الآن فصاعداً باتت المدن فسيحة، صحية ورائعة للمشي؛ أما المساكن فهي نظيفة، لطيفة ومرتبة في إطار جميل. على مدى عدة قرون، سيجري نسخ نص توماس مور وتفسيره، إذ صار الخطاب الطوباوي النموذجي. يجب انتظار المساهمات الإيديولوجية للثورة الفرنسية والتحولات الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية التي حفّزها

التصنيع لسماع خطاب مطلبي آخر ورسم طوباويات جديدة واستثارة إصلاح آخر للأراضي الإقليمية وتوجه آخر للمدن والقرى. كما أن هذه المساكن التي تذكرها هذه الحكايات الطوباوية الجديدة هي قنوعة، بسيطة ومتقشفة نسبياً.

روبرت أوين والقرية الجماعية

الصناعي الإنكليزي روبرت أوين (1771ـ 1858) مقتنع ـ كما رأينا ـ بأن كمالية الكائن البشري تنجم عن تربية نابهة وشخصية، كما تنجم، بمقدار أقل، عن نوعية المحيط. والحال، ليس مدهشاً أبداً أن نستخلص أن تأملاته واختباراته ستنصبّ على علم التربية وحياة الجماعة. لكنّ هنا أيضاً، إذا كانت مبادئه التربوية واضحة وإذا كانت الشهادات وفيرة حول مدارسه الرائدة، فإن تصوره للمدينة وللسكن شبه معدوم. حين أقام روبرت أوين في نيو لانارك، سنة 1800، كرّس معظم أعماله لتحسين الأساليب التقنية حتى «يجوّد العمل والماكينية» وتجميل القرية، التي كانت تضم آنذاك 1300 شخص فضلاً عن 400 إلى 500 طفل فقير مرتبطين بمؤسسات إديمبورغ الخيرية. يتذكر معلم سابق في مدرسة القرية: «أولئك الذين زاروا نيو لانارك لا يمكنهم تكوين فكرة عن المشهد الذي كانت تمثله القرية لحظة وصول السيد أوين. آنذاك، لم يكن للبيوت سوى غرفة واحدة؛ وكان

للقليل منها أكثر من طابق [. . .]. وبما أن السيد أوين يرى أن الإنسان هو صنيعة الظروف التي تحيط به والتي تكوّن طبعه، استخلص من هذا المبدأ، لكي يجعل من عماله أناساً شرفاء، أن من الواجب أولاً البدء بجعل الظروف الخارجية لحياتهم مريحة». يقرن قوله بعمله فوراً! قام جيش من الحرفيين بإصلاح البيوت وتحسين أثاثها تحسيناً كبيراً. يقوم جهاز متفرغ يموله الصناعي الخيري بتنظيف القرية وكنسها بانتظام؛ لكن نظافة كل بيت تقع على كاهل ساكنيه، وهنا لا يستطيع أوين القيام بأمر كبير، ومن هنا تأتي أهمية التربية.

يرمي تصوره «للجماعة التعاونية» إلى تخطّي التعارض بين المدينة والريف، وإلى رفض المدينة الكبيرة، الملوثة بالضرورة، والارتقاء بنوع من قرية حضرية تضمّ في آن مساكن للاستعمال الخاص، ولكن ملكيتها جماعية، وأبنية للجميع، كالمشفى والمدرسة والمكتبة. يعلق روبرت أوين أهمية كبيرة على الحدائق المعانقة للبيوت والحدائق العامة والحقول المزروعة والأشجار المغروسة على امتداد الشوارع والطرقات. سنة 1825، استنسب أوين أن يشتري من الربيين (Rappistes) أرض هارموني، في آنديانا: أكثر من 10,000 هكتاراً، وقرية تضم مئتي بيت مع ملحقات زراعية؛ لم يتردد فسافر مع ابنه دالي وستدمان وايتويل، وهو مهندس معماري. تُعلمنا عدة مقالات ـ مستقاة عموماً من محاضراته الكثيرة ـ

عن الجانب الشكلي وعن البرنامج المعماري؛ وتسمح لنا رسوم ملونة للمعماري بتصور الجماعة الأوينية. كما أن أوين يقدم توصيفاً لها: «المباني الأربعة داخل المربع، كل منها في محور الوسط من جهة، تضم المطابخ، قاعات الطعام، المخازن، الغسالة، النشافة، المعصرة وكل المنشآت المنزلية الأخرى، مرتبة ترتيباً فائقاً على أيدي رجالات علم كبير وخبرة عظيمة. تقع في الوسط المدارس، قاعات المطالعة، المختبر، المُصلّى الكنسي، قاعات الرقص والغناء، قاعات النقاش، قاعات الاجتماعات وقاعات عامة أخرى، وفي زوايا المبنى. وتقع مساكن السكان الخاصة بين المراكز والزوايا وتشغل الطابقين الأولين. يضم الطابق الأول منامات للعازبين وللأطفال فوق العامين». كما أنه يعمل على تنفيذ تصميم قرية تعاونية مثالية، يرافقه في أثناء جولات محاضراته.

في كانون الثاني (يناير) 1826، أنشأ مع مجموعة من ألف مناصر نيو هارموني وشرع في تجديد القرية وبناء بيوت متينة من خشب، بدون مطبخ إذ إن الوجبات يجري تناولها جماعياً. الأرض خصبة، المناخ لطيف نسبياً، الاقتصاد المنزلي يعمل بشكل جيد، لكن مجتمع المساواة التامة يتقدم بطريقة ضبابية. لم يكن التوظيف نخبياً ولا تنسجم غايات البعض مع البعض الآخر أبداً، نظراً لأن الانشقاقات ظهرت

بين القادة، مما أدّى إلى انقسامات وهجرات أضعفت الاختبار وأحبطت الإرادات الحسنة. تُعلمنا النيو هارموني غازيت عن الحالة الفكرية السائدة وتُطلعنا على الخلافات المذهلة، التي لا طائل من ورائها، والتي تسمِّم الحياة اليومية وتزعزع التماسك الهش للجماعة. فالإنتاجية الضعيفة للعمل واضحة ومثيرة لانحلال النشاطات الاقتصادية. هذه الأزمة المادية تصيب معنويات الفِرَق وتزيد من انقسام الجماعة. «كانت العذابات، الناجمة عن الحرمانات والمضايقات المتأتية من التغييرات التنظيمية المتواصلة ومن محدودية وسائل العيش، تُضعف مودة النفوس». لاحظ بول براون الذي أمضى 12 شهراً في نيو هارموني. وتابع: «كان المال أكثر قيمة مما هو عليه في أي مدينة أخرى: كاد يصبح موضوع عبادة. وكان الجنسان يتحاربان مثل الكلاب والقطط حول الزواج الفردي؛ لم يكن هناك أي تهذيب بين العازبين من الجنسين، بل علاقات كئيبة، جليدية، شكوكية، وتلميحات ثابتة وغير متهاودة مع الملكية الفردية كمقياس للقيمة الشخصية». في 26 آذار (مارس) 1827، كتب أبناء المؤسس في الجريدة حول مجتمع نيو هارموني الشيوعي أنها «كانت تجربة شجاعة لكنها سابقة لأوانها». كانت الحصيلة سلبية، دفع فيها روبرت أوين 200000 دولار من جيبه، لكنه احتفظ بقناعته الطوباوية وصرّح يوم 13/ 4/ 1828 أن للنجاح

في مغامرة جماعية كهذه يجب جمع أشخاص متحررين من الأفكار المسبقة ومتصفين بمشاعر أخلاقية مطابقة لقوانين الطبيعة.

ينبغي التنويه بتجارب أخرى لقرى تعاونية أوينية، زراعية بشكل أساسي: في أوربيستون (1825ـ 1827، إيكوس) بإشراف أبرام كومب؛ في رالاهين (1831ـ 1833، إيرلندا) بمبادرة من إدغار كريغ؛ في سبافيلدز (1821ـ 1824، لندن)، الجماعة الحَضَرية التي أدارها جورج مودي بدون مباركة أوين. جان ـ كريستيان بتي فيس يذكر ماكسڤيل في كندا، إكواليتي في ويسكونسن، بروميزويل في بنسلفانيا أو أيضاً غارنويد في بريطانيا العظمى. لكن مؤسسة كينوود في إيست تيزرلي (1839ـ 1845، هامبشير) التي أنشأتها الشركة الجماعية العالمية والمكونة من المنتمين إلى الدين العقلاني، هي التي تشكل قمة الأوينية التطبيقية. فقد جرى استئجار 533 هكتاراً بـ 350 ليرة سنوياً لمدة 99 سنة، وهناك جرى تشييد مبنى يعلن الألفية الجديدة، هارموني هال، بإشراف المهندس المعماري جوزيف هانسون، وهو مخصص للاحتفالات. كل شهر يجري تنظيم حفلة رقص وشاي لكل السكان وأصدقائهم (لا يتعدى المقيمون 57 شخصاً!). المسؤول عن الشعبة الزراعية في كوينوود، هايتون آدم، يصرّح لنيو مورال ورلد: «بدأنا نستشعر ملذات الحياة

الجماعية؛ فنحن نمضي أيامنا متحدين في العمل، وفي المساء نعلّم بعضنا بعضاً. نتناول وجبات لذيذة بشهية طيبة ونحن نتبادل الأحاديث بلطافة، ونتنافس بسخاء حول مَن سيساهم أكثر في السعادة العامة». إن التسيير المؤسف لهذا المجال الزراعي، الذي يشرف أوين عليه جزئياً، برساميل من المناصرين الذين يأملون مردودات من ورائها، أدى إلى إفلاسه. أما المساهمة الرئيسة لروبرت أوين في المسألة الحضرية فترجع إلى ثلاثة مبادىء: فصل المجال الخاص عن المجال العام، توفير «بيئة» صحية لحياة متفتحة، ورفض تلويث التجمعات لمصلحة قرى كثيرة ذات تنظيم ذاتي.

من الفالانستر إلى الفاميليستر

في الفترة نفسها في فرنسا، نشر شارل فوريي (1772ـ 1837) الذي رفض روبرت أوين أن يمدّه بأي مساعدة مالية، كتابه العالم الصناعي والمجتمعي الجديد، أو ابتكار طريقة لصناعة جذابة وطبيعية موزعة على سلسلات مثيرة، الذي يرجع فيه إلى عمارة الفالانستر التي لا يمكن، برأيه، أن يستوعبها أي جاهل بلعبة السلسلات المثيرة. لأن اكتشاف فوريي الأكبر هو القانون الكلي لجاذبية الأهواء. هذا القانون يشرح الفصل 12 من كتابه العالم الصناعي والمجتمعي الجديد، بعنوان «توزيع موحد للمباني»، الذي يندّد فيه

بالمربع من حيث هو «رتابة كاملة» ومصدر «للفوضى في العلاقات». يوضح: «أن أحد مصاعب المربع هو أن الاجتماعات الصاخبة، غير المناسبة، حيث يضرب العمال بالمطرقة ويكون متعلمو العزف مسموعين من أكثر من نصف المربع في أي نقطة وُضعوا». كما ينادي بفالانستر يستوعب 1620 فرداً حتى يجتمع في مكان واحد النغم الواحد لـ 810 سمات لاحظها عند الرجل والمرأة. يلاحظ فوريي في رسالة الاجتماع المنزلي الزراعي: «في هذا الاجتماع سيتلاقى أكبر تنوع ممكن؛ لأنه كلما وجد تنوع في الأهواء والملكات المعينة للمجتمعين، كان من الأسهل انسجامها في وقت قصير»، وفصل مختلف النشاطات (مسكن، ترفيه، استقبال غرباء، إلخ) في مبانٍ واسعة، مفتوحة تماماً على الحدائق والنزعات. فوريي مقتنع بأن الحضارة والعمارة للمدينة «المتحضرة»، مدينة عصره، تتوافقان مع «قيمه» الجديدة، وأن أي نظام اجتماعي آخر سيجلب عمارة جديدة وترتيباً حضرياً جديداً. فمثاله المعماري هو الباليه ـ رويال في باريس، مع أجنحته الخشبية وحيويته المتواصلة وتنافره الطريف، ولقاءاته غير المتوقعة وغناه بالأغراض وبالسلع المتنوعة. كتب عن ذلك إلى أمه خلال إقامته الباريسية الأولى وهو في السابعة عشرة من عمره: «سألتيني عما إذا وجدت باريس على ذوقي؛ بالطبع. فأنا الذي لا أندهش

بسهولة، اندهشت من رؤية الباليه ـ رويال، القصر الملكي؛ فعندما نراه لأول مرة، نخال أننا دخلنا إلى قصر الجن. فهناك نجد كل ما يمكن أن نرغبه، مسارح، مباني رائعة، نزهات، أزياء».

فيما بعد، سيتحدث عن إثارة معمارية ـ حضرية أخرى عند زوايا بولڤار أنڤاليد وشوارع آكاسيا وپلومي، حيث يوجد منزلان متناسقان تماماً، بواجهات بهيجة ومتناغمة تماماً مع توليفة الكل، جرى تقديمها قرباناً على مذبح التأمل. لكن ما يميّز العمارة الموحدة هو الشوارع ـ المحلات الواقعة في الطابق الأول والتي تسهل السير بين مختلف أجزاء الفالانستر، مهما كان الطقس، لأنها مكيفة. إن شارل فوريي هو أحد الأوائل الذين ندّدوا بظروف مسكن الفقراء الفاضحة، الفقراء المرغمين على التلاصق، مثلاً، بين 20 أو 30 شخصاً في غرفة ضيقة وغير صحية. وكما يستنكر المضاربة العقارية العاجزة عن بناء مدينة جديرة بهذا الاسم، أي مواتية لاستيقاظ الحواس الخمس وتوفّر للمتنزه خياراً لامحدوداً من المفاجآت السارة. فإنه يسخر من الأثرياء والأقوياء الذين لا يستمتعون حتى بعمارة تُجيد وصل النافع بالرائع، والجميل بالعملي، إلخ.

إن المدينة التي يحلم بها تنطوي على ملاءات مساوية للفراغات، فهو يرتئي لكل بناء مساحة مساوية مخصصة

للحديقة. وأما العمارة فيلزم أن تكون أصيلة، متنوعة ومُفرحة. يعرض أحد تلاميذه الكبار، ڤيكتور كونسيدران (1808ـ 1893)، المهندس البوليتكنيكي، أفكار معلمه بطريقة سهلة ومقنعة في كتابه، *Déscription du phalanstère et considérations sociales sur l'architectonique*, (1835) الفانستر هو قصر مجتمعي، مشابه نسبياً لقلعة ڤرساي، أي قسم رئيس للنشاطات الصامتة، وجناحان يستقبلان، بطريقة تراتبية جداً ومتغيرة، النشاطات الأخرى الضرورية للحياة الاجتماعية وللإفصاح عن أمزجة كل فرد، ويكون الكل غارقاً في الخضرة. كتب ڤيكتور كونسيدران: «حين ننظر إلى الفالانستر، نجد أمامنا الجسم المركزي الذي يرتفع في وسطه برج النظام؛ يشكل الجناحان، اللذان يقعان عمودياً على المركز، ساحة الشرف الكبرى، حيث تُجرى العراضات والمناورات الصناعية. [...] أجسام المباني مضاعفة: ينطوي الفالانستر على نفسه، تجنباً لامتداد جبهوي كبير جداً، وأخيراً، يكون هناك فسحة كبيرة جداً بين الأجنحة والمركز، تشجيعاً لنشاط العلاقات من خلال تركيزها. في باحة طرفية، تقام المشاغل الصاخبة والمدارس الصخابة [...]. من المؤكد أن الشارع ـ الغاليري هو أحد أعضاء العمارة المجتمعية الأكثر تميزاً. فعلى الأقل يكون الشارع ـ الغاليري لفالانستر في هرمونيا عليا واسعاً وباذخاً مثل غاليري

اللوڤر. ويستعمل لتقديم الوجبات الكبرى ولعقد الاجتماعات الاستثنائية. إن الغاليريهات والصالونات الفالانسترية، المزدانة بالأزهار، مثل أجمل الدفيئات، المنمقة بأجمل منتوجات فنون الصناعة، تنفتح أمام فناني هرمونيا لإقامة معارض رائعة دائمة».

بسهولة نتخيل هذا الترتيب الجميل للبناء وللحدائق، الذي يوفر للبعض الهدوء اللازم لنشاطاتهم وللبعض الآخر ظروف حياة اجتماعية وثقافية غنية ومتنوعة، مع تسهيل السير والمرور وأماكن اللقاء المحمية عموماً بحلّة زجاجية. إن مكانة العمارة، مثل مكانة التنظيم المدني، لا تطرح أية مشكلة معقدة على ڤيكتور كونسيدران، لأنها ترتبط بمنطق المشروع الفوريوري عينه، الذي يعرضه على هذا النحو: «بما أن الإنسان معطى، مع حاجاته وأذواقه وميوله، فلا مناص من تحديد ظروف النظام الاجتماعي الأكثر تلاؤماً مع طبيعته». كان ينبغي التفكير في ذلك.

سنة 1842، اكتشف جان ـ باتيست أندريه غودان (1817ـ 1888) فكر فوريي في مقالة نشرتها جريدة سان ـ كنتان، *Le Guetteur*، فقرّر أن يلتقي جماعة فوريي في باريس. أندريه غودان، ابن حرفي قفّال، قام بدورة فرنسا الأصحاب الشهيرة واكتسب في آن مهارة تقنية ومعرفة للعالم العمالي، معرفة أحلامه ومخاوفه. سنة 1840، بدأ محترفه

بعاملين وصار يشغل 30 عاملاً سنة 1846، و1500 سنة 1880، وكانت براءاته وابتكاراته تكفل له تفوقاً صناعياً حقيقياً في مجال التدفئة والتجهيزات المنزلية. لم يكن أندريه غودان رب عمل مستبداً ولا «اشتراكياً»، بل كان ذا قناعات فوريورية، أعلنها وكرجرها طوال حياته. في 16/ 3/ 1853، كتب إلى الفوريوري كانتا غريل: «تساءلت مراراً عما إذا كان وضعي يسمح لي بأن أحقق، إلى جانب مؤسستي، مدينة عمالية يناط فيها عمالي برفاه حقيقي، مقابل الحالة التي يعيشونها». يعرض لاحقاً في عمله الرئيس، حلولاً اجتماعية، مختلف «المدن العمالية» التي موّلها صناعيون، ويقدم فيها وجهة نظره. صحيح أنه معجب بالمدينة التي أقامها م. دجورج في غران ـ هورني، في بلجيكا، نحو 1825؛ لكنه وجدها بدائية جداً. الأمر نفسه بالنسبة إلى شركة آنزان التي بدأت سنة 1828 بفرز قرية دنّان، بدون أن تمدّنها حقاً. وكذلك الحال بالنسبة إلى شركات ميلوز، غببويلر أوكولمار: النية مشرّفة لكن الأفعال غير مشرّفة أبداً. والحال، فإن تهذيب العامل، الذي يكتمه تماماً رب العمل الألزاسي، لا ينتج عن سند ملكية. بعد هذا العرض السريع للسكن الاجتماعي، يختم غودان بهذه الكلمات: «ويبقى علينا أن نقوم بكل شيء، بعد الأمثلة هذه، لتحرير الطبقات الكادحة والإصلاح المعماري للسكنى البشرية». سنة 1857، في نشرة

الحركة المجتمعية في أوروبا وأميركا، علم بوجود مشروع «قصر عائلي»، تخيله مهندس معماري فوريوري وكاثوليكي، ڤيكتور كالآن، فكاتبه. نصحه هذا الأخير بمعماري آخر، لنوار، لم يتفاهم معه. في نهاية الأمر، اشترى غودان قطعة أرض في غيز، على مقربة من مصنع، ووضع التصاميم الأولى. بدأت الورشة سنة 1859 واستمرت حتى 1879. اعتمد الفاميليستر شكل الفالانستر، مع مبنى مركزي (شُيِّد ما بين 1862 و1865) وجناح أيمن (أُنجز ما بين 1877 و1879) وجناح أيسر (بُني ما بين 1859 و1860). والكل من قرميد ـ من هنا الوصف المحلي «كومة قرميد» للدلِّ على القصر الاجتماعي! كتب غودان: «يقع القصر وسط 6 هكتارات تقريباً من البساتين التي يعبرها نهر الواز ويلتفّ على ثلثي مساحتها: حُوِّل قسم من هذه الملكية إلى منتزهات وجُنينات وحدائق ترفيه: خُصِّص قسم لزراعة الخضر والكرم». بُني المصنع، الفاميليستر وملحقاته المتنوعة (قاعة الرضاعة، دار الحضانة، المستودع والتجارات، المسرح والمدارس، مغسل الثياب ـ المسبح، إلخ) على مساحة 18 هكتاراً. لكل من المتوازيات الثلاثة التي تشكل القصر، باحة داخلية مبلطة تحت كوة زجاجية ينتشر، بالانطلاق منها، تيهٌ من الممرات والأروقة والسلالم، يربطها بتجهيزات الفاميليستر الأخرى. إن غودان المخلص لمبادىء فوريي في الرفاه

والصحة، مهتم بالإضافة (المساكن مزودة بإضاءة غازية) وبالماء (نقطة مائية في كل طابق، مياه ساخنة للغسيل، ري الجنائن، إلخ) وبالهواء (تهوية الشقق وتكييف الممرات).

لا يرمي غودان إلى تزويد العامل بسكن صحيح ولا إلى ضبطه وتهذيبه، لا، فهو يتمنّى بشجاعة أن يحرِّره من الأفكار الشائعة والصغارات التي يتداولها المجتمع البورجوازي المعاصر لاستعباد الشعب على نحو أفضل. يريد غودان أن يتوصل العمال إلى رفاه البورجوازيين، ومن هنا كانت الخدمات الجماعية الكثيرة مثل المغسل، المخزن الاقتصادي، المسبح، إلخ. يراهن غودان على حالة فكرية فاميليسترية ستُطاول، بالمثل الصالح، جميع السكان. هذه الحالة الفكرية قوامها التسامح والفضول والعِشرة والشراكة. أما الأنانية والصغارة فسوف تحاربهما كرامة كل فرد واحترام الجميع، مهما كان موقعه في المصنع وفي المدينة. يبتعد غودان عن فوريي مُقلِّلاً من دور الأهواء ويَتَغوْدَنُ (se *godinise*) ساهراً على إشباع الحاجات؛ ربما كان هذا، هو واقع الفاميليستر، هذه الإرادة لإقامة جزيرة صغيرة ذات رفاهية تحميها رقابة ذاتية في نهاية المطاف قليلة التحرير. مع ذلك، تتلاقى شهادات الفاميليستاريين: ليست الحياة الجماعية ضاغطة والذكريات الطيبة تطغى على الذكريات السيئة. غير أن الزوار دُهشوا دائماً من الطابق السجني للمبنى وللنظام المعلن في الساحة المركزية.

والحال، ماذا يجب القول في هذا الاختبار الاجتماعي، هذا التطبيق للطوبيا بالحجم الحقيقي؟ تجاسر جان ـ باتيست أندري غودان ـ بعد فشل المستوطنة الفالانسترية في تكساس التي موّلها جزئياً من مَهْر زوجته ـ على تبيان قابلية تطبيق الاشتراكية الجماعية حتى في صميم المجتمع البورجوازي وضداً عليه. فموهبته التنظيمية ومهارته ضمنتا لمشروعه مداخيل مهمة خصّصها لبناء الفاميليستر. فمن 300 أجير سنة 1957، انتقلت المنشأة إلى ما يقارب 1500 سنة 1880: هذه حصيلة نماء اقتصادي استثنائي بفضل رب عمل مبدع ومجدِّد، لا بفضل وريث قد يبدّد ثروته ولا أيضاً بفضل رجل عمل خيري موهوم. فهو يرى أن الرفاه فكرة جديدة وأنها تساهم في الإصلاح الأخلاقي الذي يصبو إليه، ومن هنا فائدته بالنسبة إلى أية نوعية معمارية وحضرية، كانت محتقرة تماماً في ذلك العصر ومنسية كلياً في عصرنا. إن من الممكن دوماً نقض هذا الجانب أو ذاك من فكره وإنجازاته، لكن هذا لا يمنع أن تكون هي المغامرة الفاميليسترية الوحيدة في فرنسا، وأنها دامت أكثر من قرن وأنها تقترح بديلاً راهناً وغير مؤجل. فالطوبيا ليست مستقبلاً مجرّداً، بل هي حاضر. هذا الحاضر هو فعل ناقص وليس بسيطاً أبداً، وتباً لتوافق الأزمنة.

الفورييريات المطبقة

إن أصالة «النظام الفورييري» والحرية المدهشة التي يمنحها لكل فرد تجعلان [الفورييرية] طوبيا ذات قيمة خاصة، طالما أنها تبتعد عن وجهة النظر التهذيبية الأخلاقية. لكن ثمة ورقة قوة أخرى للفورييرية قوامها اختباراتها الكثيرة: المستوطنة المجتمعية في كوندي ـ سير ـ ڤجر (السين والواز، 1832ـ 1833)، ومستوطنة كوتو المجتمعية (كوت دور، 1841ـ 1844) بإشراف زوي غاتي دِ غامون تشكلان محاولتين فرنسيتين؛ ويجب ذكر فالانستر أوليڤيرا (1841) واتحاد مساهي الصناعي (1841) في البرازيل؛ وفالانستر سكيني في ڤالاشيا (1835)؛ الاتحاد الزراعي الأفريقي في وهران (1846)؛ كومونة سلبتسوڤ (1860) في روسيا أو أيضاً باسيفيك سيتي (1866) في سينالوا، في المكسيك. لكن في الولايات المتحدة كان الفقير الأكثر عدداً والأكثر تنوعاً. إن ألبرت بريسبان (المولود سنة 1809) هو الذي أشاع نظرية فوريي، بعد رحلة طويلة في أوروبا وعِشرة شخصية مع فوريي دامت عامين، فنشر كتاب: *A Concise Exposition of the Practical Part of Fourier's Social Science* (1843) الذي طُبع منه أكثر من عشرة آلاف نسخة. وكتب محام نيويوركي، پارك غودوين، سنة 1844: *A Popular Wiew of the doctrins of Charles Fourier* ساهم في ترويج أفكار

المنظر الفرنسي. ومن بين مئات الفالانسترات التي أنشأها تلامذة منقطعون نسبياً عن الحياة الجماعية، هناك اثنان طبعاً تاريخ الولايات المتحدة الفكري والسياسي: بروك فارم، الذي صمّمه جورج ريپلي وزاره إمرسون، تورو، هاوتورن، أو أيضاً مارغريت فولّر؛ وفرويتلاندز، الذي أنشأه برونسون آلكوت (والد الكاتب موزاماي آلكوت). مع ألبرت بريسبان، اشترى ڤيكتور كونسيدران أرض رئنيون (دالاس، تكساس) باسم جمعية الاستيطان الأوروبي - الأميركي في تكساس (أيلول/سبتمبر 1854)، وضاعف النداءات إلى المتطوعين. في نهاية التجربة سنة 1859، مرَّ فيها زهاء 500 مهاجر أوروبي، غضب بعضهم من كونسيدران (مثل الدكتور ساڤاردان، الذي أفصح عن رأيه في عاصفة في تكساس، مشاهدات وملاحظات جُمعت خلال سنتين ونصف السنة في تكساس وعبر الولايات المتحدة الأميركية، منشورات غارنييه إخوان، 1858)؛ وبعضهم الآخر استوطن نهائياً في الولايات المتحدة، مروّجاً أعمال إيوجين مسيو، ڤيكتور هيغو، لويس بلان... يقال إن أول بيانو في دالاس هو من إرث الجماعة الفوريبرية، التي كانت تقدِّر الموسيقى كثيراً.

Papa's Own Girl (1874)،
رواية فاميليسترية لماري هولاند

ماري هولاند (1836ـ 1921) هي شخص روائي حقيقي: في سن المراهقة كانت عاملة في مصنع للنسيج في لويل، ثم معلمة في نيويورك. التقت ألبرت بريسبان ـ فوريوري متحمس ـ وليمان و. كاز، محام، تزوجته. أقاما في يونيتاري هوسهولد، وهو فالانستر نيويوركي أنشأه ستيفان پيرل أندروز، من أنصار الحب الحر، ودام لعامين (1858ـ 1860) على الرغم من حملة صحافية شعواء ضد «هذا المكان المنحط». عشقت إدوارد هولاند، فرافقته إلى فرنسا حيث زارا الفاميليستر بحماس، كما يدل على ذلك تقريرها «The social palace at Guise» *(Harper's New Monthly Magazine*, no. 44, avril, 1872).

نقلت ماري هولاند إلى الإنكليزية كتاب غودان حلول اجتماعية واستوحت منه في رواية *Papa's Onw Girl* (1874, 1885 et 1918) بعنوان جديد *(The Familistère* ستنقله ماري موري إلى الفرنسية، وماري هي صاحبة غودان ومعاونته (بنت أبيها، منشورات أوغيست غير، 1880، مع اقتطاعات للمترجمة). إن عمارة الفاميليستر وتربية الأطفال وحياة العائلة ومكانة المرأة (في المصنع كما في البيت) تُطابق مشاهداته كما تطابق قراءات أخرى سياسية ونسوية. عملت على إنشاء

مدينة جماعية في المكسيك، وليس وحدة فاميليسترية لا غير، حيث اهتمت بالتربية مناضلة في سبيل «تنمية شخصية شاملة» على طريقة أوين. عاشت التجربة بالتقتير، ولما مات زوجها الثاني (1890)، التحقت بمستوطنة *Fairhope Single Tax Colonie* (في آلاباما) التي أنشأها سنة 1894 شعبويون من أتباع المُثُل التي قدمها هنري جورج في التقدم والفقر (1879)، وعملت مكتبية فيها. ماري هولاند أصيلة، مكافحة وذات ألف موهبة، لا تفصل قناعاتها عن طريقة حياتها.

كابي وعاصمة العواصم

سنة 1839، تزوّد القارىء الفضولي بكتاب غريب، عنوانه رحلات ومغامرات اللورد ويليام كاريسدال في إيكاريا، للمدعو فرنسيس آدامز والذي نقله من الإنكليزية المدعو ت. ديفروي. بعد عدة شهور، سنة 1840، انحلّ اللغز: ظهرت طبعة جديدة، هذه المرة بعنوان رحلة في إيكاريا وبتوقيع إتيين كابي (E. Cabet). نستطيع أن نقرأ بين السطور هذه الجملة التي صارت شعاراً: «الحق الأول: العيش. الواجب الأول: العمل. لكل حسب حاجاته ـ من كلٍّ حسب قواه». فالمجتمع الإيكاري المستهلم بقوة من أفلاطون، توماس مور، إتيين ـ غابرييل مورلّي، جان ـ جاك روسّو وبالأخص من غراكشوس بابيف، يرمي إلى إقامة شيوعية مساواتية،

بدون ملكية خاصة وبدون تفاوت اجتماعي. العائلة هي ركيزة هذه الجماعية المحرِّرة وللسعادة أسماء أخرى «الرفاه» و«الفضيلة». العاصمة إيكارا دائرية وموزعة إلى قسمين بفضل نهر تاير، الذي يحتضن بين ذراعيه جزيرة مزروعة بالأشجار، يقوم في وسطها «عمود ضخم يعلوه تمثال عملاق»؛ إنه قلب المدينة. التصميم على شكل داما، حيث يتقاطع عمودياً خمسون شارعاً عريضاً ومستقيماً، وحيث يُحصى ستون حياً. «يحمل كل حيٍّ اسم واحدة من أهم مدن العالم القديم والحديث الستين، وتبرز في آثارها ومنازلها عمارة إحدى الأمم الكبرى. ستجدون فيها إذن أحياء بكين، القدس والقسطنطينية، وكذلك أحياء روما، باريس ولندن؛ بحيث إن إيكارا هي بالفعل مختصر العالم الأرضي». المدينة صحية، نظيفة، سليمة، مع أرصفة جيدة الصيانة ومحمية بواجهات أو مشبّكة بشبكات لتجنب هموم المطر والريح. شوارعها ذات سيرٍ منساب (هناك ممرات مخصصة للمشاة حتى يعبروا الطريق، وهناك ملاجىء ـ «استراحات مغطاة» ـ حيث تتوقف العربات واتجاه للسير، حيث نُدعى إلى السير على اليمين!)، ومزروعاتها ناضرة، وعيونها غنّاء وإنارتها «جِنية».

مدينة نظيفة *(Clean)*، بدون رسوم جدارية (غرافيتي)، بدون «شريحات» بذيئة أو شعارات، بدون كتابات وإعلانات تجارية، «تكاد تبشّع دوماً المباني: لكنك سترى ـ كتبَ الزائر

إلى أخيه الباقي في لندن ـ نقوشاً جميلة على الأنصاب والمشاغل والمحلات العامة، كما سترى كل الإرشادات المفيدة، المطبوعة بشكل رائع على أوراق مختلفة الألوان ومنضّدة بأيدي مُعلني الجمهورية في أطر مخصصة لهذا الاستعمال، بحيث إن هذه الإعلانات نفسها تساهم في التجميل العام». بطلُنا المدهوش لم يتوقف عن دهشه! اكتشف تماثيل، منتزهات، ساحات عجائبية، وكان معجباً بها، لماذا كل هذا الجمال؟ جواب: «الجمهورية هي التي تجعل الكل بديعاً بأيدي رساميها ونحاتيها، طالما أن المجتمع هو الذي يمد الفنانين بالغذاء والكساء والسكن والفراش، فلا تكون لهم محركات أخرى سوى حب الفن والمجد». يقابل هذه «المدينة النموذجية» «سكن نموذجي»، بكلام آخر بيت من أربع طوابق، من دون حساب الطابق الأرضي، مع قنوات لماء الشرب، وجناح حمامات وغسالة وصالون واسع وغرف نوم حسنة التهوية وبستان. كتب: «في الطابق الأرضي، لا دكان ولا سكن للبواب ولا إسطبل، لا تأدية ولا بوابة للعربات، لا غرفة ملابس ولا باحة؛ بل نجد فيه غرفة للطعام، مطبخاً وكل ملحقاته، وغرفة مناقشة صغيرة بمثابة مكتبة، وغرفة للاستحمام مع صيدلية منزلية صغيرة؛ ومشغلاً صغيراً للرجال وآخر للنساء، يحتوي كلاهما على الأدوات التي يمكن الاحتياج إليها عموماً في منزل؛ ونجد

قنّاً صغيراً للدواجن، وغرفة لأدوات البستنة، والحديقة من خلف. يحتوي الطابق الأول على صالة كبرى حيث توجد الآلات الموسيقية. أما الغرف الأخرى وكل غرف الطوابق الأخرى فهي غرف للنوم أو غرف مخصصة لكل الاستعمالات الأخرى. كل النوافذ تُفتح من الداخل وتزدان بشرفات (بالكونات). الكل مُتّسق لجعل السلالم مناسبة وأنيقة، بدون أن تشغل من المكان كثيراً». مع كابي، كل التجهيز المنزلي بسيط ومناسب، موحد ومريح. هناك عبارة تتكرر دوماً تحت ريشته، سواء بخصوص تنظيم العمل وتوزيع السلع أم بخصوص تنسيق الفرش في شقة. كتب: «القواعد نفسها تنطبق على التأثيث: كل الضروري، كل المفيد المعلوم (ما ندعوه المريح) والجميل قدر المستطاع؛ ودائماً الدراية والعقل». هو الذي يشدِّد، الأمر الذي يعزّز رؤيته المادية، الأخلاقية والمساواتية للمجتمع المثالي، كذلك الحال بالنسبة إلى المدينة: فلا حانات ولا عاهرات ولا مقامرات. إنها مدينة بلا أية مفاجأة ـ الأعياد متناسقة جيداً بنحو خاص ـ لأجل حياة مضبوطة وبدون أقل تطرف.

إن الحياة الحقيقية هي في مكان آخر، يمكن القول! مع ذلك، في شباط (فبراير) 1848، هاجر 69 إيكارياً إلى تكساس، لبناء مجتمع مصغر جديد. وإن شلال المصاعب (ظروف سفر قاسية، مناخ غير صحي، ملاريا، إلخ) التي

تعيّن عليهم أن يجابهوها، سيزيد من سرعة تفكك الجماعة وتيهها. عندئذ ذهب كابي إلى نوڤيل ـ أورليانز، سنة 1849، لاسترداد بعض الناجين وأخذهم إلى نوڤو، في الإيلينوا، حيث يعاودون معاً بذر الحبة الإيكارية. اشتروا مزارع وحقولاً، طاحونة، قطّارة، زريبة خنازير ومنشرة؛ وبشجاعة جعلوا المكان حيوياً تقريباً. سنة 1851، جمّعت الجماعة الزراعية الإيكارية زهاء خمسمئة شخص. أدّت انقسامات داخلية إلى هجرات، فظهرت مستوطنات إيكارية أخرى، وباختصار، بمشقة، وغالباً في وضع اقتصادي صعب جداً، سعى حلم كابي لأن يغدو حقيقة. أدّت حرب الانفصال إلى سقطة للنشاطات الاقتصادية فاقمت وضع الجماعات الإيكارية. سنة 1881، جرت محاولة أخيرة، على بعد ثلاثين كيلومتراً من فرنسيسكو: إيكاريا ـ سبرانزا. بفضل الشمس، كانت زراعة الكرمة والفواكه وفيرة وذات جودة حسنة، وكان الاقتصاد ـ لمرة أولى ـ مربحاً. غير أن أعضاء الجماعة افترقوا بعد عامين. لم تحقق هذه الإيكاريات المطبقة شيئاً استثنائياً على صعيد العمارة والتنظيم المدني.

«مدينة صناعية»، «مدينة ساطعة»، بروداكر سيتي

ليست العمارة، كما هي عند كلود ـ نيقولا لدو (1736ـ 1806)، مصمِّم ملاحات آرك ـ و ـ سِنان

(1774)، «لغة» تعبِّر عن قوة الملك، تحكي، بالصدى، عن النظام المانيفاكتوري، بل تريد أن تكون قطيعة وإمكاناً. قطيعة مع النظام السائد، و«إمكاناً»، إمكان بناء «مكان آخر». إن «إمكاناً» كهذا هو بنظر الإنسان النزيه غير معقول، فلا بد من أن يكون مقتنعاً بأن «الحياة الحقيقية هي في مكان آخر». وأن «مكاناً آخر» كهذا يستلزم عمارة «أخرى». هناك في «بلد الطوباويات» امتثالي حزين. وكما رأينا، كان فوريي شعاع شمس يشذُّ عن المألوف. فهو حالم، مثل ستاندال معاصره، يرى أن «الحياة مصنوعة من صباحات». ليس للصباح الفوريوري توقيت ثابت، فهو يتزوج الرغبة ويتوارى في ثنايا اللاوعي. إنه صباح بهيج وملون، كل لون هو رائحة، كل رائحة هي شكل هندسي، كل شكل هو نوطة موسيقية، كل نوطة موسيقية إحساس، كل إحساس هو طريقة في الكون والحب. في أن تحب وأن تكون محبوباً. شيء آخر هي الطوبيا المزعومة ـ لكن هل تظل طوبيا أيضاً؟ ـ لدى «التقنيين» أسماء؟ طوني غارنييه (1869ـ 1948) ومدينته \الصناعية (المصمّمة ما بين 1901 و1904، ونشر الرسوم سنة 1917)، لكوربيزييه (1887ـ 1965) ومدينته \الساطعة (1935)، «الحضريون» و«اللاحضريون» الروس الذين يعتقدون أن الثورة البولشفية ستقوم أيضاً بتثوير العلاقات بين المدينة والريف، والسكن وتوطين المدن والشكل المديني،

إلخ. إن روسيا السوفياتات التي تحلم بـ «أميركا القاطرات»، كما ينشدها شاعرها ماياكوفسكي، أخذت تنتج عمارة ضخمة سُمِّيت «ستالينية» وتنظيماً مدنياً توتاليتارياً، أرخبيل الغولاغ. ليس طوني غارنييه طوباوياً لأنه ينقش على واجهات مبانيه مقتطفات من كتاب زولا، العمل، *Travail*.

الفاميليستر حسب زولا

في ملاحظ ودفاتر إميل زولا (1840ـ 1902)، التحضيرية لتحرير كتاب العمل، نعلم أنه قرأ بعد مئة عام أو العام 2000 للروائي الأميركي إدوارد بلاّمي، وقرأ التضامن: نظرة منهجية على عقيدة شارل فورييه بقلم هيپوليت رنو، والثروة في خدمة الشعب، فاميليستر غيز، بقلم جان ـ باتيست أندريه غودان. إلى ذلك، نعلم أنه زار الفاميليستر ومصانع الفولاذ والحدادة في إيونييه (Unieux)، في منطقة اللوار، لكي يقتبس مباشرة مواقف العمال ويتحرّى عن تسيير أكبر مصنع. صار المندِّد بمضاربات باريس وبالاغتراب العمالي والاختلالات الجينو ـ بيولوجية الوراثية، إلخ ـ مع الدورة الموسومة بـ الأناجيل الأربعة بخصوبة (1899)، العمل (1901)، الحقيقة (1903)، والعدالة، التي لا يوجد عنها سوى مخطط غامض في صفحة ـ، المبشّر بمجتمع جديد ومنسجم، تنتصر فيه الطيبة على الجشع والمكر والمصلحة الأنانية الخسيسة. كان متّى ولوقا

ومرقص ويوحنا ـ أسماء الرسل ـ أبناء بيار فرومان (اسم حبوب، يُحيل بالتورية إلى الخصوبة والحصاد وإلى الطعام المشترك) ويجسد كل منهم أحد «الأناجيل» الأربعة العلمانية والاشتراكية عند زولا. العمل يقدّم نفسه كـ «رواية طوباوية»، فورييرية، كرواية اجتماعية إرهاصية حيث الطاقة الشمسية «الحقيقية» تنتج الكهرباء بوفرة، حتى للسيارات! أما بيوت مدينته العمالية الفردية ـ هنا زولا لا يسير على خطى فوريي وفالانستره، بل على خطى كروپوتكين، بالأحرى، الذي وضع ملاحظات على هامش كتابه غزو الخبز ـ فهي مشيّدة، كل منها، وسط جنينة» ويتمنى الروائي أن «تكون بيوت رفاهية، حيث تزدهر حياة الأسرة. كان نحو 50 بيتاً قد باتت تشغل الأراضي المجاورة لحديقة كوشيري، وهي قرية صغيرة زاحفة نحو بكلير؛ لأن كل بيت يُبنى كان بمثابة خطوة جديدة للمدينة المقبلة، لغزو المدينة القديمة المذنبة والمُدانة.

ثم في وسط الأراضي، كان لوقا قد عمل على رفع البيوت المشتركة، وهو بناء واسع كانت توجد فيه المدارس ومكتبة وقاعة اجتماع وأعياد وألعاب وحمامات. كان ذلك فقط ما استبقاه من فالانستر فوريي، تاركاً كل أحد يبني على منواله، بدون إكراه أحد على الانحياز، فهو لم يجد ضرورة لذلك إلا في ما خصَّ بعض الخدمات العامة». ونشك في أن يكون

الحب هو مفتاح المدينة الجديدة التي بناها زولا. أكثر من الجماعية التي يربطها البعض بـ «الاشتراكية الطوباوية»، ينادي زولا بحياة العائلة ويقدّرها، لكنها حياة عائلية قائمة على احترام جميع الأفراد وعلى ما يقوم بينهم من محبة بعضهم بعض. إن هذه اللوحة المثالية قليلاً عن مصالحة الإنسان والتقنية هي ساذجة أحياناً، ومفخَّمة غالباً، ولكنها مع ذلك تعجب الجمهور الشعبي الذي ينهل منها الأمل بمستقبل باهر.

أمّا لكوربيزييه فقد يكون بالأولى ممثلاً للطوبيا المضادة (Anti-Utopie)، مع ولعه الكامل بعصره وانسحاره اللانقدي بالتقدم التقني، وعزمه على المشاركة قدر المستطاع في اشتغاله، في فعاليته وعقلانيته. لكوربيزييه لا ينكر، فهو يعلن ذاته بذاته على أنه مداح «الفكر الجديد»، ليس ذلك الذي تخيّله غيّوم آبولينير (في محاضرته سنة 1917)، بل فكر المهندسين والصناعيين.

خلال ذلك الوقت، ظهرت «التقنية» في أميركا على أبهى حللها، بسّامة، موحية بأن «التقدم» يتناغم مع «الديمقراطية»، ودعت أفضل صانعيها إلى تجريب حظهم. كان ريتشارد بوكمينستر فولّر (1895ـ 1983) ممثل أولئك المهندسين المعماريين ـ المخترعين الذين «يُضفون الإيجابية» على هامشيتهم ولم يفتقروا قطّ إلى فكرة أو اقتراح. ووريث خلفية

قوية، ومتحدر من بيئة ثقافية وتقدمية (أي تحررية ومناصرة للمرأة)، تزوج آن هيوليت، ابنة معماري نيويوركي، الأمر الذي فتح أمامه أبواب الكثير من محترفي البناء؛ فأمدّته كل أوراق القوة هذه بشجاعة كبيرة ممتزجة بالرضى الذاتي. سنة 1927، السنة المنارة التي شهدت عبور الأطلسي بطائرة ليندبرغ والتجارب التلفزيونية الأولى وأول فيلم ناطق، و«النموذج أ»، لفورد، والترجمة الأميركية لكتاب نحو عمارة لكوربيزيه (حيث جاء: «على الصناعة الكبيرة الاهتمام بالبناء وترتيب عناصر البيت في سلسلة»)، وكان الإيمان بتقدم تقني متواصل سيكفل للجميع السعادة الفردية يسيطر على العقول.

في هذا السياق الخاص جداً وضع بوكمينستر فولّر كراساً بعنوان 4D (أو «وحدة سكنية بأربعة أبعاد») يعرض فيه مشروعه لبيت متمتع بكل الإنجازات التقنية، وهو نوع من بيان لتمجيد الصناعة الدقيقة! فعلى صارية مركزية من ألمينيوم ـ تمثل «كتلة تقنية» ـ عُلِّق بحبال «بيت» ذو جوانب زجاجية وأرضية من كاوتشوك منفوخ، أُقيم تحتها مرآب لـ «سيارة ـ طيارة». كما يمكن أن يكون كل «بيت» مربوطاً بآخر، بحيث يشكل الكل برجاً، أو أن يظل مستقلاً وتائهاً، إذ يكفي فصله عن الصارية لنقله إلى موقع آخر. المنامة مجهزة بكل «التجهيزات» الكهربائية: من مكيف الهواء إلى المسجلة، مروراً بفرشاة أسنان كهربائية، وتلفزيون، إلخ.

وهكذا تكون غرف النوم والمطبخ والحمامات صغيرة و«تايلورية»، مما يسمح بمزيد من الفسحة في القاعة الأساسية: «قاعة التناغم مع الحياة»، كما يسمِّيها مصممها. جرى تنفيذ ماكيت لـ *Dymaxion House* سنة 1929 وجرى عرضه على الجمهور في مخزن مارشال فيلدز الكبير، في شيكاغو. كان الجمهور، المنذهل أحياناً، مبهوراً. أما الصحافة فقد أشادت بالعبقرية وروّجت «بيت المستقبل» هذا الذي سيجري تصنيعه، بكلفة أقل فأقل، ويسهل استبداله بنموذج أكثر إتقاناً. وأما أزمة 1929 فسوف تنيط هذا الابتكار بمحاسن «إصلاحي». والحال، في مواجهة ذوي المساكن الرديئة، والـ *Homeless*، يبدو «البيت» المصنّع في سلسلة، القابل للنقل بشاحنة، الذي يُركّب في بضع ساعات، كأنه حل صحيح. لكن وجهة النظر هذه لم تأخذ بها السلطات العامة ولا الصناعيون. الأمر الذي لم يمنع معماريين آخرين من عرض نموذجهم لـ «بيت الغد»، مثل جورج فردكيك و«بيته البلوري»، هوارد فيشر وبيته «K2 H40» المبني في السلسلة مثل سيارة، أو أيضاً روبرت مكلوغلان وبيته النقال، *Motohome*.

كما ردَّ فرانك ليود رايت (1867ـ 1959) على الانهيار الذي طاول أميركا كلها وزعزع بعض القناعات الخاصة بعصمة النظام الرأسمالي، محدداً تنظيماً مدنياً جديداً

(المدينة ذات الأكر الواحد لكل قطعة أرض: *Broadacre City Usonia*). تشهد كتاباته النظرية، محاضراته، مشاريعه المعمارية وحتى بعض إنجازاته، في غضون سنوات 1931ـ 1935، على عزمه اختبار مبادئه الخاصة بمدينة مبعثرة. وضع كتاباً بعنوان بليغ (1932) *The Disappearing City*، حيث تكون البيوت، المتنوعة كلها، موزعة في الخُضرة، وحيث تسهّل شبكات الاتصالات (طرقات، مطارات شخصية، هاتف، تلفزيون، إلخ) وصول المقيمين إلى مختلف النشاطات، التي تستدعيها حياة اجتماعية غنية ومتنوعة. إن البيت الإيزوني (*Usonia* هي كلمة مولدة تُحيل إلى الولايات المتحدة الأميركية) ليس معقد البناء، ويجب أن تكون كلفته ضئيلة وجماليته بسيطة. «ينغرس البيت الإيزوني في الأرض مع المعنى الجديد للمكان وللضوء وللحرية، الذي يحق لولاياتنا المتحدة أن تنعم به»، كتب ذلك سنة 1954 في كتابه *The Natural House*، حيث أكد مجدداً على قناعاته بعمارة عضوية وبتنظيم مدني أفقي مندمج قدر المستطاع في المشهد الطبيعي. بعد الحرب، جدّد تعلقه بالبيت الآلي *(Usonian Automatic)* لمواجهة نقص المساكن، فاقترح بيوتاً ذات سقف مسطح، مركبة، ومبنية مباشرة على عمود باطوني، يخفي الشبكات الفنية المختلفة. مواد البيت هي الباطون،

القرميد، الزجاج والخشب. يسلم البيت مع رفوف ومفروشات ومقاعد مركبة وإنارة، إلخ.

ما زلنا بعيدين عن المساكن ذات الفتحة كما في الرسوم المتحركة المزدانة بتجهيزات إلكترونية؛ إذ يهدف رايت إلى بساطة لا تستبعد رفاهية معينة، رفاهية الصمت العادي. قبل بضع سنوات، كان ابنه ليود رايت (1890ـ 1978) قد رسم برج مدينة بارتفاع 300 متر، يغطي 16 هكتاراً ويؤوي 150000 نسمة؛ وبالطبع كان ذلك في حمأة المعرض الكبير. مدينة التيتان، استعادة لنيويورك بالصور من 1926 إلى 2026، الذي أُقيم في تشرين الأول (أكتوبر) 1925، عند جون واناماكر، في محل كبير في نيويورك. لم يكن سوى مشروع بين مشاريع أخرى، يركّز كل وظائف المدينة في برج منصوب وسط حديقة كبرى. صحيح أن الولايات المتحدة بدأت، في مطلع سنوات 1920، تجد فتنة ما في المدن، وأن أنصار المدن نشطوا لإظهار مزاياها وتفوقها الحضاري والتقني. فالرسوم التي تواكب هذه المشاريع تبيّن غابات ناطحات السحاب، الأعلى من بعضها من بعض، المترابطة بألوف جسور المشاة، والمزوّدة بمصاعد فائقة السرعة، والمحاطة بشبكات طرقات، تعلوها أسراب من الطائرات والمروحيّات. يجابه لويس مومفورد (1895ـ 1990) هذه الرؤى التقنوية بتصور إنساني لسكنى راسخة في

منطقة وملبية لحضرية «وحدات الجوار» (يفكر براد بورن، في نيوجرسي، الذي ساهم في تصوره سنة 1928 مع المهندس المعماري كلارنس ستاين). لاحظ في نقده للمعرض، عبر مقالة *New Republic*: «لا شك في أن حيوات بشرية لا تُحصى سوف يُضحّى بها على معبد السير، التجارة، والارتفاعات المنتظمة والممنطقة كما يجب، بمقادير كبيرة بحيث إن مولوخ، بالمقارنة، ستكون له هيئة جندي في جيش الخلاص».

منذ ذلك الاختبار المقنّع لبيوت أصيلة وجاهزة و«تكنولوجياً سليمة» في ما بين الحربين، ظهرت بانتظام «بيوت» جديدة بأشكال مبتكرة، بمواد «جديدة» وبتكنولوجيا «مستقبلية»، على الأرض الأميركية، كان آخرها من حيث التاريخ دارة بيل غيتس المقبّبة وغير المكتملة. إن هذا الفشل النسبي لم يؤثر حقاً في بوكمينستر فولّر الذي يواصل تحسين أساليبه المعمارية و«التصاقه» بالحالية التقنية ـ العلمية. سنة 1938، صمّم نموذجاً أولياً لغرفة حمّام على شكل صفيحة فولاذية ذات كتلة واحدة؛ سنة 1942، أنهى مشروع قبة جيوديزية (Géodésique)؛ وعرض سنة 1946 نموذجاً جديداً لديماكسيون هوس، مؤلفاً من 50 نوعاً من قطع الغيار. لكن «مجده» يكمن أساساً في الجيّود، هذه القبة التي تحضن مرآباً، ذا عصا حمراء (لويزيانا)، أو تستقبل الجناح الأميركي

إبان معرض (موسكو 1959، ومونتريال 1967). هل هو «طوباوي»؟ بالطبع كان لمشاريعه التقنية تأثيرات في نمط حياة مستعمليها وفي المجتمع، لكنها ظلت خاضعة لإيديولوجيا التقنية ولقيم الثقافة العلمية. إن فردانيته المناضلة ومدحه للبداوة («ولدتا بسيقان، وليس بجذور»، يقول) يتوافقان مع روح التقنية، التي يقود تقدمها البشر. في نهاية الأمر، ليست هذه المسيرة بعيدة كثيراً عن مسيرة «المحدثين»، فكلهم يعتقدون أن \التقنية تحدِّد الطريق الواجب سلوكه، المُعلَّم بمعالم الابتكارات، كما أن الاهتمامات الاجتماعية ملحقة بالتقنية. لم تعد الطوبيا ما كانت عليه: قطيعة ومغامرة.

من الآن وصاعداً، يريد المعماريون أن يكونوا «مُجلِّين» أو سباقين يعتقدون بسذاجة أن التقنية هي محرِّرة بالضرورة. إن الحلم، الرغبة، العابر، المضطرب، إلخ، ليست مدعوة: الساحة هي للمسؤولين، للمتخصصين، للخبراء. لكن هل هناك خبراء في «الطوبيا»؟ أليس الأمر مشتبهاً؟ أليس متناقضاً؟ تتزين التقنية بأبهى حللها ومجدداً تُغوي شباناً من المصممين، مع أنهم مقتنعون بالقطع مع موقف «المحدثين».

جياب، متابوليسم، بابل جديدة

نحن في أواخر سنوات 1950، وعلى عتبة سنوات 1960. في اليابان، اجتذب كنزو تانج (1913ـ 2005) عدة

مهندسين معماريين، كيونوري كيكوتاك (المولود سنة 1928)، آراتا إيسوزاكي (المولود سنة 1935)، كيشو كورو كاوا (المولود سنة 1934)، الذين شكلوا مجموعة متابوليسم (Metabolism)، الناشطة على مدى سنوات 1960. جرى تصور المدينة كجسم حي لا يني يتطور، وما على التنظيم المدني إلا أن يواكب تطوراتها الأميبيّة، وعلى العمارة أن تقترن بتحولاتها التناسبية. إن طرق البناء الرفيعة التقنية *(High-tech)* مميزة ومفضلة. في فرنسا، تخيّل يونا فريدمان (المولود سنة 1923) «العمارة المتحركة» ثم «عمارة البقاء»، قبل أن يحدِّد «عمارة علمية»؛ واستكشف نيقولا شوفر (1912ـ 1992) الفن السينمائي وجرّب تجهيزه اللومينو ـ ديناميكية قبل أن يعرض المدينة السوبرنيطيقية (1972)؛ صمّم بول مايمون(المولود سنة 1926) مدناً مخروطية تستطيع العوم، كما صمَّم مدينة تحتنهرية؛ رسم والتر جوناس مدناً فضائية على شكل قِمع، تحمي السكان من صخب الطرقات؛ صمَّم أندريه بيرو وجان ـ جاك فرنييه «مدينة على شكل X ببنية متواصلة»، وصمَّم جان ـ لويس شانياك «مدناً ـ باطية». اشتغل جان ـ كلود برنارد على «مدينة شاملة» يمكنها استقبال 600000 نسمة، كما اشتغل جان ـ كلود مازي على «حاضرة هرمية عملاقة» سمّاها *Idéalcity* وتقوم على تنطيق Zonage صارم. سنة 1945، الناقد المعماري ميشال راغون حاول

تجميع هؤلاء القناصين المتنوعين في مجموع دوليّ للعمارة المستقبلية (GIAP) كانت عابرة، إذ لم تصمد حتى أيار (مايو) 1968. في أثناء ذلك زعزع وارين شالك، بيتر كوك، دنيز كرومبتون، داڤيد غين، رونالد هرون وميك ويب، المؤسسةَ في إنكلترا، فخلطوا الكولاج وتحرير العادات والتكنولوجيات «الموجهة» وفن البوب والرسم «في»، وأطلقوا على أعمالهم أسماء رائعة مثل: *City Interchange, Living Pod, Cushicle...* . هذا التنظيم المدني ينشد السرعة، الفوضى، اللاتناسب و«مناخ العصر». ما زلنا بعيدين عن نقد مقوَّم ومنطقي للمجتمع ولبرنامج لمعالجة الخلل الوظيفي وتشجيع عدالة اجتماعية جديدة ومدينة شراكة. إن سنوات النماء القوي هذه لا تدعو إلى رفض الرأسمالية بل إلى إصلاحها. سيلزم مايو 68 ويساريته الوقحة للتنديد بهذه المقترحات التقنوية، هذه التقلبات، هذه المآثر وسواها من الانتصارات الأخرى. هل هناك نمط حياة مختلف، في ما يختص بالعلاقات بين الرجال والنساء والأهل والأولاد، في المجتمعات الريفية كما في المجتمعات الحضرية، يحتاج إلى إطار معماري ومدني خاص؟ أليست هذه العلاقات \الأخرى هي بالأحرى التي تركب، تفكك، تحول المكان والزمان اللذين نعيش فيهما؟ إن هذه العلاقات البينية هي التي أكبّ الرسام الهولندي كونستان (كونستان أنطون نيونهويز، 1920ـ

2005) على شعرنتها مع مشروعه *New Babylon*، بابل الجديدة، الذي لم يكتمل تكوينياً والذي ظل يُغنيه من أواخر سنوات 1950 حتى وفاته. وإن مروره في الأممية الموقفية (IS) وقراءته (1938) *Homo Ludens* لمواطنه جوهان هويزينغا، وفّرا له الأسس النظرية لمدينته اللعبية. ففي مجلة *Cause Commune* (no. 2, 1975) يعرض هذه المدينة التي «لا تتوقف عند حد، ما دامت الأرض مدورة؛ وهي لا تعرف حدوداً البتة (طالما لم يعد هناك اقتصادات وطنية) ولا مجتمعات (ما دامت البشرية متقلبة). فكل مكان متاح لكل فرد وللجميع، صارت الأرض موئلاً للأرضيين. فكل فرد يغيّر المكان عندما يشاء، ليذهب أنّى يشاء. إن الحياة رحلة بلا نهاية عبر العالم الذي يتغير بسرعة هائلة لدرجة أنه يبدو في كل مرة أنه عالم آخر».

غالباً ما فكّر المعماري والمهندس المدني في سعادة الجميع، فارضين على كل فرد معايير ونماذج مقولبة ما كانت تتناسب مع أحد، بدون أن يهتما بمعنى كلمة «سعادة» ذاتها، وبشكل أقل، بمعنى كلمة «طوبيا». ربما يأتي زمن الرجوع إليها، ببساطة ومحبة.

ختام

طوبيا، لا زمان
وسياسة الخيال

رأينا على امتداد هذا الكتاب أن «الطوبيا» كانت طوراً بعد آخر موضع استحسان وانتقاد، وأن تاريخ تلك التقويمات المتناقضة لا يزال صنعه مطلوباً جزئياً. «اللازمان» لم يحظَ بهذه الفرصة. في الحقيقة، كان قليل الأهمية، وغالباً ما كان داخل نوع «طوبيا»، كابن عم قلما تعاشره العائلة، فلا يمكن إنكاره حقاً ولكن لا يمكنه أن يدعى إلاّ مكرهاً ومرغماً. تدل «الطوبيا» بنظر مناصريها الأوائل ليس على مستقبل بل على حاضر؛ ناهيك بأن الطوباويين ينكبّون عموماً على جعل مختلف مقترحاتهم لتحسين المجتمع مقترحات عملانية. فما يتمنونه في المقام الأول هو تجريب «طوبياهم» في «زمان حقيقي» وبـ «حجم حقيقي». فالأمر يتعلق حقاً بـ «لا مكان»

متعايش مع المجتمعات الناقصة التي تميز حقبة من العالم. ويختلف الأمر بخصوص «اللازمان»، الذي يغير العصر فيغادر زمانه، يقطع مع الكرونولوجيا المعروفة ويغامر في التاريخ الذي يأمل أن يعاود كتابة أجزاء كاملة منه. عملياً، يتخيّل اللازماني حدوث التاريخ وهو يغير حدثاً مشهوداً، فيتصرف كما لو أن حدثاً معيناً لم يحدث أو كأن شخصاً ما كان قد تصرف على نحو مختلف. لا شك أن مخترع الكلمة هو الفيلوسف شارل رنوڤييه (1815ـ 1903)، لكن الطريقة كانت قد أُفتِرعت قبله. والحال، فإن جان ـ باتيست دليزل دسال، في جمهوريتي (1791) وبشكل أدق في الفصل 21، يعزو إلى لويس السادس عشر سلوكاً آخر، الأمر الذي يؤثر حتماً في بقية الحوادث الثورية. لكن لويس جُوفروا (1803ـ 1858)، مع كتاب نابوليون وفتح العالم 1812ـ 1832 .تاريخ الملكية العالمية (سنة 1836، وستصدر طبعة ثانية سنة 1841 بعنوان نابوليون المزيّف. تاريخ فتح العالم والملكية العالمية 1812ـ 1832؛ أوضح أن «مزوّر» يدل على نص غير صحيح)، عاود بجدية كتابة تاريخ العالم انطلاقاً من انتصار نابوليون، وعندها يكتشف القارىء وبطريقة معقولة جيوبوليتيكا مختلفة تماماً عن تلك التي يستطيع أن يراها.

حول اللازمان (Uchronie)

أما شارل رنوفييه فإنه ينبّه، من جهته، في التمهيد: «يؤلف اللازمان، طوبيا الأزمنة الماضية. إنه يكتب التاريخ، ليس كما كان، بل كما كان يمكنه أن يكون، حسب ما يظن، ولا ينبّهنا إلى أخطائه الاختيارية ولا إلى غايته. فقط عندما يصل إلى منتهاه، يطرح الحرية الأخلاقية للإنسان بمثابة أساس وحقيقة جدية لعمله، لكن من دون أن يغادر الخيال. لأنه حينما يفترض أن بعض الأشخاص قد اتخذوا قرارات أخرى كما لم يفعلوا منذ خمسة عشر قرناً، وأن تلك القرارات هي التي اتخذت حقاً، إنما يبيّن بكلمات قليلة عواقب أعمالهم، ويجعلنا نشعر بكل بقية المصائب الممكنة، اللامتناهية، التي يمكنها أن تصدر عنها؛ وهذه المصائب هي تلك التي عاناها آباؤنا والتي ما برحت تضغط علينا» *Uchronie (L'Utopie dans l'histoire). Exquisse historique apocryphe du développmment de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être*، 1876 بدون اسم كاتب، أُعيد نشره سنة 1901 عند آلكان، هذه المرة بتوقيع شارل رنوفييه، مع طبعة جديدة عند فايار، سنة 1988، ص 10). لم يكن الكتاب خافقاً قط، فهو مكتوب بعناية شديدة، يمزج بالحكاية اللازمانية حقاً ـ المؤلفة من خمس

لوحات ـ عدة توصيات على شكل ملاحق، للأب والابن والحفيد، الذين كانوا الحافظين المتعاقبين لهذه الوثيقة المجهولة والتي تبيّن أن خواطرها يمكنها أن تكون مفاتيح للقراءة. فشارل رنوڤييه الذي يقدّم نفسه بمثابة «الناشر»، لا يزعم هنا إنجاز عمل أدبي ويلاحظ في التذييل: «إن نقل الكاتب لأنه لم يعرف كيف يحاكي تنوع الحياة اللامتناهي، وكيف يتحاشى نقض الوقائع التي اخترعها، وتنسيقها المجادل فيه، وبلا شك أيضاً التناقضات التي لم يُحسن تجنبها حين رتبها، إنما يعني أنه ضيّع تماماً وقته وجهده» (ص 470). ثم يوضح بعد قليل أن أي تاريخ يكون دوماً مشوشاً وأن اللازماني يكتفي بتغيير أحد الاتجاهات الممكنة للتاريخ وهو يحافظ على معقولية الكل. فحين نتخيّل أن مارك ـ أوريل، الفيلسوف، يتحالف مع آڤيديوس كاسيتوس، القائد العسكري، والرواقي أيضاً، لإقامة «دكتاتورية» وإجراء الإصلاحات الدستورية التي تخيّلها هادريان (حق المواطنية لكل ساكن حرّ، تحرير العبيد، سياسة ضريبية أعدل، التعليم للجميع، حقوق النساء والأطفال على أساس حب النوع البشري، الحد من حقوق المسيحيين الذين كانوا يرفضون الولاء للجمهورية، إلخ)، إنما يرسم الكاتب المفترض ـ الأب آنتابير الذي يعني اسمه اليوناني *anti-apeiron*، «الضد اللامتناهي» ـ تصوراً اجتماعياً آخر. محتملاً أيضاً كالتصور

الذي يشهد المؤرخون عليه، مثل «كل تغير خطير يحمل في لحظة معينة من التاريخ التغييرات التي تعدّل الأحداث التاريخية وتحولها أكثر فأكثر حتى تجعلها غير قابلة للمعرفة» (ص 194). عملياً يرمي الكاتب إلى الحد من اليقين الصارم لدى بعض زملائه وإخوانه ومكافحة ما يسمِّيه، في آخر كتابه، «القدرية المفتوحة والخفية». وفي ما يتعدّى نقده للديني، باسم العلمانية ورفض الفكر الغائي (Téléologique) وتأثيره الحقيقي في التاريخ الذي ترويه خرافته اللازمانية، تُعتبر اللعبة بين «الحرية» و«التاريخ» بمثابة الموضوع الرئيس. فالحرية هي ذات الإنسان، إذ لا يمكنه العمل من دونها. وماذا يعمل؟ التاريخ؟ لا، إنه يصنع شيئاً من التاريخ. ربما لهذا السبب كان اللازمان قليل الحضور في هذا الكتاب مع أنه مُعنون هكذا، فالمقصود هو تأمل في طريقة حدوث تاريخ ما، وفقاً لمقدار دقيق من حوادث كلها تاريخية حقيقية، أكثر من التأمل في تاريخ مضاد يحمل في طياته طوبيا معينة. يحلم رنوڤييه بمجتمع تكون فيه «حكومة البشر» وحكومة «الأشياء» ـ لا تنسوا أنه كان في شبابه قريباً من السانسيمونيين ـ بين يدي فيلسوف. ويختلف الأمر بالنسبة إلى معظم الكتابات التي تكاثرت في نهاية القرن التاسع عشر تلك، والتي تضع الطوبيا ليس في جزيرة أو منطقة من العالم مجهولة، بل في المستقبل، في مستقبل يترك فيه الفيلسوف

مكان السياسي للعالِم أو للطبيب. ففي مجلة *L'An sept mil huit cent soixante de l'ère chrétienne* (Revue trimestrielle, vol. VIII, t. 27, 1860, p. 55-172).

يصف هـ. لي هون حضارة تفضّل مستوى رفيعاً من التقدم التقني (مدن عائمة مدفأة بكاملها، جسور تربط إنكلترا وصقلية بالقارة، إلخ) ومن الدَّقرطة (كل السلطات منتخبة). حينذاك، كان مشتركاً الإيمان بالعلم لتحسين رفاهية الجميع إلى حدٍّ كبير، كما نستطيع أن نقرأ ذلك في *L'An 5865* أو *Paris dans 4000 ans,* (1865) لـهـنـري مـتّـي، وفـي *Paris nouveau et Paris futur,* (1865) لڤيكتور فورنيل، وفي *Paris en l'an 2000,* (1869)، طـبـعـة جـديـدة، لـيـون، آلـيـا Aléas, (1998) لطوني موالان، إلخ. لنتوقف بضع لحظات عند كتابين أصيلين، من عدة جوانب، وقراءتهما أمتع من نص رنوڤييه الثقيل: *Fragment d'histoire future* (نص موضوع بين 1879 و1884، ومنشور سنة 1896) لغابرييل تارد (1843ـ 1904) و*Histoire de quatre ans,* 1999-2001, *(Cahiers de la quinzaine,* 1903, et Paris, Librairie Norcel Rivière, 1911) لدانييل هاليڤي (1872ـ 1962).

حول الاستباق

غابرييل تارد هو حقوقي وعالم اجتماعي كان، خلافاً

لمعاصره المُمل إميل دوركيم، يرفض كل حتمية اجتماعية وكذلك كل القوانين الشمولية المزاعم، المفسرة للظواهر الاجتماعية. زد على ذلك أن «الظاهرة الاجتماعية الكلية» عند الدوركيميين هي بنظره ظاهرة مفتنة، متفردنة، حدثية وغير متماسكة. فما يسترعي اهتمامه هو اللعب المتغير، المشبوه، غير القابل للتوقع بين الأفراد، وهو نوع من ميكروسوسيولوجيا، بسيكولوجية إلى حدٍّ كبير. فما التاريخ بنظره سوى ثمرة أعراض، تقلبات، احتمالات، وليس له معنى آخر سوى ذلك الذي تنيطه به الأحداث التي تتسلسل لكي تمدّه بتواصل كرونولوجي معين في غياب منطق محتوم.

هذا هو ما يحاول التنظير له في عدة أبحاث، مثل قوانين المحاكاة (1890) أو الرأي والجمهور (1901) والدفاع عنه في هذه النبذة من تاريخ مستقبلي. فما المقصود؟ في سبعة فصول وجيزة، يؤلف الكاتب خرافة حول مصير البشرية، مكتوبة بشكل إنذار. يصف الفصل الأول «الازدهار» الذي يسود في «الاتحاد الآسيوي ـ الأميركي ـ الأوروبي الكبير». فبعد حروب قاتلة جداً، تمكنت الدولة العالمية من القيام، ومع توحيد اللغة ومختلف أنواع التقدم التقني ـ الطبي، «راح العالم يتنفس. لا شك أنه كان يتثاءب قليلاً، لكنه كان يتفتح للمرة الأولى في ظل السلام الشامل، في الوفرة شبه المجانية لكل الخيرات، وحتى في الازدهار

الأسطع أو بالأحرى عرض الشعر والفن، ولكن بالأخص عرض الرفاه الذي لم تشهده الأرض بعد» (ص 53). ففي هذه المرحلة من النمو المجتمعي، يمكن كلَّ شيء أن يُعاد إنتاجه على المثال السائد طوال ألوف السنين، في سبيل الإشباع الأكبر للأرضيين. والحال، فإن كارثة (الفصل II) غير متوقعة كلياً تذرُّ قرنها خلال شتاء 2489: تنكسف الشمس ويكسح الجليد كل القارات، يجلّد البشر، يجمّد الأنهر، يثلّج الطبيعة. لا يعود ثمة شيء يحيا على وجه الأرض. يجب تعلم العيش تحت الأرض: «الحياة في باطن الأرض أو الموت!»، صاح ميلتياد (سنلحظ الاسم اليوناني للبطل) وهو يدعو مواطنيه إلى تنظيم الصراع (الفصل III). يأتي الخلاص (الفصل IV) عندما يوافق البشر على تغيير هيكلية حاجاتهم ويتعلمون العيش بطريقة أخرى. وهكذا، بلا ورق يكتبون على الألواح، وبلا تبغ ينقطعون عن التدخين (الأمر الذي يحسّن صحة الجميع)، إلخ. «إن المكانة التي خلفتها في القلب الحاجات المفقودة، تملأها المواهب، المواهب الفنية، الشعرية، العلمية، المتكاثرة والمتجذرة يوماً بعد يوم، التي صارت حاجات حقيقية مكتسبة، لكنها حاجات إنتاج لا حاجات استهلاك. إني أشدّد على هذا التباين» (ص 92). إنها الطريق المفتوحة أمام التجدد (الفصل VX). فالمدن يشيّدها تحت القشرة الأرضية من «حفّارون»

(لا يعاد يقال «معماريون»)، مع شوارع مضاءة دائماً ويجري سلوكها بـ «سيارات كهربائية جميلة، تنزلق بصمت مثل الغوندول بين جوانب موشاة بتوشياتٍ رائعة وبنقوشٍ ساحرة، وزينات خيالية خالدة أبدعتها وراكمتها هناك عشرة أجيال من الفنانين الرحّل»! (ص 98).

إن غياب «الطبيعة»، بنباتها وحيوانها، يلغي الكثير من أسباب التعارض بين البشر، وأخيراً «حين يتمدّن الإنسان يتأنسن»، يستنتج الكاتب (ص 102)، الذي ينذهل أمام المدنية شبه الفطرية للأطفال ولياقة الراشدين. إنه زمن الحب (الفصل VI)، زمن الحياة الجمالية (الفصل VII)، حيث يمكن أن نجد بعض النبرات النيتشوية، لا سيما عندما يذكر الحافز الإبداعي للبشر كمحرك للعبة الاجتماعية، مع كل تشكيلة المشاعر الفردية التي ترافقها. ربما ليس «في ما يتعدّى»، بل في ما دون الخير والشر، هناك حيث لا تتردد سلوكات الأفراد في ترك تعددية «ذاتها» تعيش بلا اهتمام بالضغوط الاجتماعية. في نهاية الأمر، يحرّر غابرييل تارد أشخاصه حين يخلّصهم من طغيان التقاليد. كلمة الختام؟ «السعادة تعيش متخفية» (ص 130).

دانييل هاليڤي هو ابن مؤلف مغنَّاة أوفنباخ، لودوفيغ هاليڤي، وهو «تلميذ جيد» سيبقى كذلك طوال حياته. ندين له

بدراسات حول بيغي، نيتشه، پرودون، وبأبحاث مرموقة مثل نهاية الوجهاء (1927)، أو تسارع التاريخ (1948). التقى سنة 1900 بشارل بيغي، فكان ذلك حدثاً كبيراً في حياته وفي تكونه الفكري، على قدر ما سيرتبط من خلال بيغي بعقول جميلة أخرى من مطلع القرن هذا، ومنهم جورج سوريل. صفوة القول إنه نشر في *Cahiers de la Quinzaine*، طوال العام 1903، كتابه تاريخ أربعة أعوام، 1997ـ 2001، قبل أن يجمعه في *Luttes et Problèmes* (صراعات ومشاكل، باريس، مكتبة مارسيل ريڤيير، 1911). سنة 1925، يخترع عالم ألماني الألبومين، Albumine، مادة عضوية رائعة لتغذية البشر» (ص 14) ومعها «كانت البشرية إذن قد تغلبت على عبوديات الأرض والمصنع، كما كانت قد تمكنت من تحررها». لكن اكتشافاً كهذا، يسمح للإنسان المتوسط بإشباع حاجاته. فلا يعمل سوى ساعتين يومياً («يغدو استعمال أوقات الفراغ أكثر المسائل الاجتماعية إلحاحاً»، ص 18)، سيؤدِّي إلى الفوضى الشاملة في العمل الزراعي، ويفضي إلى النزوح الريفي، ويشجّع الانتفاضات ويغلِّب الديماغوجيات عند السياسيين. يبثُّ بعض الأخلاقيين بعض النصائح بلا طائل: «التقدم المادي يسير بسرعة فائقة. تُحظر على السيارات السرعات المفرطة؛ لكن العلم بالذات

هو الذي يجب إبطاؤه» (ص 18). يتدهور الوضع بسرعة شديدة، إذ إن وباءً حفياً يبدأ باجتياحاته والأهالي يطلبون رأي الخبراء. إلا أن العلماء غير متفقين، فبعضهم وراء الاختصاصي الصحي الشهير بنيامين رابان، وشعاره هو «انضباط ـ تراتب ـ حب»، والآخرون أنصار لشارل تيلييه، المشرف على معهد الدراسات العلمية العليا وشعاره يمكن حصره في ثالوث: «تضحية ـ إخلاص ـ نزاهة». الأهالي يغادرون باريس، وعليه، يطوّرن ضاحية متواصلة ومضطربة، فلا يرجعون إلى وسط «المدينة ـ النور» إلا بحثاً عن اللذة، هناك حيث «كانت المرأة قد احتفظت بكل فتنتها الحيوانية» (ص 40). يستدخل الكاتب طرفاً ثالثاً، هو جماعة من شبان مجتمع ريفي في جورا، لكي يحدِّد نطاق الخيارين المتاحين للنخبة، على نحو أفضل. سيلعبون دور الفطريين، الأصحّاء البدن والرّوح، ويروزون «المع» و«الضد»، ويختارون تيلييه و«مدنه الصحية» التي يسكنها في أقصى حد 200000 نسمة، منهم 50000 طفل. فـ «الكلام الصحيح» لهذا العالم المخلص والنزيه يغلب الخطاب الدوغماتيكي لرابان. فلكي تنبعث الديمقراطية وتنتشر على الصعيد الكوكبي، لا مناص لها من إعادة إطلاق محركها المكوّن من جمعيات ونقابات واتحادات أخرى، والذي يكون وقوده من السجال. «لا يبقى

سوى تأسيس المستقبل: إتمام القانون الدولي، ضمان السلام، وربما تطوير الولايات المتحدة الأوروبية. ويتقرّر أن تُترك لمؤتمر خاص، يمكن انعقاده في باريس، في شباط (فبراير) 2001، مهمة إنجاز هذا العمل الجليل» (ص 110). بثبات، وبمصالحة ما لا يقبل المصالحة، وبالرهان على التسامح، سيمارس المجتمع العالمي الوحدة في تنوّعه، وهي وحدة لا تُنكِر إطلاقاً الفوارق بين الشعوب. «يُقرِّر تيلييه بتشدق، نحن، أعني النخبة البشرية، الأعراق التي تُجيد الحكمة والتنسيق، الأعراق الأخلاقية، سننتصر لأن مهمتنا مترابطة. وجهودنا تتكامل مهما كانت متباعدة. فعندما نعمل في المختبر إنما نواصل إمبذوقليس. وبالعكس، فإن الأخطاء يدمّر بعضها بعضاً. هناك تراث لما هو عقلي، وليس هناك تراث للمستحيل. لم تمنع الهمجية تنظيم العلم؛ ولن تمنع تنظيم العدالة» (ص 140). إن العالِم النزيه سيموت، لكن البديل متوافر والعالم الذي تقوده نخبة أمينة لن يفتقر إلى مستقبل.

حول المستقبل

كان في إمكاننا تقديم «إرهاصات» أخرى على مدى طويل نسبياً. في رحلة إلى بلاد اللامكان، أحصى منها

ريمون تروسّون، ما بين 1878 و1914، ثلاثين ونيفاً، منها: *Freiland, ein soziates Zukunfsbild,* 1890, Theodor Hertzka؛ والثورة الإنكليزية في القرن العشرين، 1894، بقلم لازاروس؛ الاشتراكيون في السلطة، 1898، بقلم هيبوليت فرلي؛ رسائل من ماليزيا، 1898، بقلم بول آدم؛ نسطوريا، طوبيا فردانية، 1901، بقلم إميل تيريون. لكن تلك الإرهاصات تبدو لي كاشفة بنحو خاص لـ «حالة فكرية» سائدة في منعطف القرن الأخير. والحال، على الرغم من التباينات وأحياناً من الاختلافات بين هذه «الحكايات» الثلاث، فإنها تعبّر حقاً عن عصرها عندما رفضت صراع الطبقات ـ لكن من دون إنكار المسألة الاجتماعية ـ، وتفحصت الاقتصاد عن كثب ودافعت عن مثال دولة عالمية، معلّمة التقدم التقني وحدها. وهذا ما يؤكده جورج دوهاميل في الصفحات الأولى من كتابه مشاهد الحياة المقبلة (باريس، مركير دِ فرانس، 1930): «في ذلك الوقت ـ أتحدث عن سنوات القرن الأولى ـ، شهدت فكرة الحضارة العالمية، المغتنية بكل ما كانت الفنون، العلوم، الفلسفات وحتى الديانات قد سكبته فيها بالتنافس، عصراً عظيم الامتلاء وسعادة شبه متكبرة. إذن كانت فكرة حضارة عالمية، شاملة، أخلاقية وعلمية معاً، وتفترض تقدماً روحياً ودنيوياً في آن، في ذروة عطائها عندما داهمتها الحرب» (ص 11 وص 12).

الطوبيا والعلم الخيالي في السينما

تحمّست السينما منذ ولادتها للخيال، للسفر على القمر (حلم فلكي أو القمر على بعد متر لجورج مليس، 1898؛ السفر في القمر لغاستون ڤيلل، 1906)، للأحلام في صور وكان من الصعب الفصل بين ما ينتمي إلى العلم الخيالي والخدعة السينمائية والمؤثر والطوبيا. اللهمَّ إلا إذا اعتبرنا أن «الفن السابع» هو طوبيا في مشاهد.

إن الاقتباس السينمائي للرواية الفورييرية، العمل لإميل زولا، سنة 1920، من قبل هنري بوكتال (1859ـ 1922)، استقبله النقد بحفاوة، ومنه نقد جان غالتييه ـ بواسيير في *Le Crapouillot*، ويمكن اعتباره أول فيلم مخصص لطوبيا؛ ومن المؤسف أن يكون قد أتلف أوضاعاً. مع متروبوليس (1927)، صوّر فريتز لانغ رواية كتبتها زوجته تياڤون هاربو، اعتماداً على نص لـ هـ .ج. ولز (عندما سيستيقظ النائم، 1899)، وسيقدم للفيلم الاستباقي مكوناته الأساسية: بنايات عملاقة، عمال «آليّون: Rabatisés» خاضعون للتقنية، سير جوِّي، حركات جماهيرية، رقابة بوليسية شديدة، مجتمع ثنائي في توتر اجتماعي دائم، وحتى في حرب خفية. ونستكشف هذه «الكليشهات» قلّت أو كثرت في «شمس خضراء» (1973)، *Soylent Green*، لريتشارد فليشر، وفي *Blade Runner (1982)* لراديلي سكوت،

وفي برازيل (1985) لترّي غيليام. لكن هناك خيارات أخرى أسلوبية لسرد تاريخ يقطع مع العالم الحقيقي، مع تحجّره الأخلاقي وقواه الراهنة. فالتضمين التحرري مستعمل بانتظام منذ العصر الذهبي للويس بونويل (1930) وصِفر السلوك لجان ڤيغو (1933) وجريمة السيد لانج لجان رانور (1935) أو أيضاً *Lost Horizon* لفرانك كاپرا (1937)، من دون أن ننسى العام 01 (1972) لـ جيبي وجاك دوالون. وغزو الأرض، وصف مجتمع آخر تحت الأرض، مثل *Things to Come* (الحياة المستقبلية، 1936) لويليام منزييس أو (1970) *1138* THX لجورج لوكاس. في بعض الأحيان، يكون البشر ملحقين بسكان خارج الأرض، يأتون لاستراق ذاكراتهم، كما في الفيلم المرموق (1998) *Dark City,* لألكسي بروياس، أو خاضعين لقوة العلم ((1997) *Gattaca,* لأندريو نيقول؛ (1999) *The Matrix,* لآندي ولاري واشوسكي). أو أيضاً بفقدان معنى الكلمات ـ وبوجه أعمّ القدرة على الكتابة والقراءة ـ بحيث يفقد البشر إنسانيتهم، كما في فيلمين رائعين، (1965) *Alpha ville,* لجان ـ لوك غودار، و(1966) *Fahrenheit 451,* لفرانسوا تروفو. هناك فيلم يؤكد نفسه ليس كفيلم طوباوي بل كفيلم إيتوبي لأنه يروي المغامرة الحقيقية لجماعة من الفوضويين الإيطاليين في البرازيل: (1975) *La Cécilia,* لجان ـ لويس كومولي. وهكذا، تقدّم السينما طوباويات

وتستكشف عوالم لا تُصدَّق باسم العلم الخيالي وتدعو كل مشاهد إلى أن يظل جاهزاً لكل نقد اجتماعي ولكل مشروع بديل.

سنقرأ بكل اهتمام: «What is utopian film? An introductory taxonomy» لبيتر فيتينغ (1993، ص 1ـ 17 وص 18ـ 25)؛ و«Science-fiction et Utopie» لتييري باكو [2005, p. 200-209].

عندها تكون أوكرونيا (اللازمان) طريقة مناسبة لإجراء سلسلة إصلاحات في زمن قادم، ترمي بطبيعة الحال إلى تحسين مجتمعها. وتستلهم طريقة كهذه من الطوبيا ـ التي تسمح، على ما نذكر، لكاتب ما بأن يجعل قراءه يستكشفون «مجتمعاً مضاداً» خيِّراً، يزوره أشخاصه بغتة، نظراً لأن هذا البلد الخارق غير موجود على أي خارطة، فهو في لامكان، بدون موقع ـ لكنه يعتمد تصوراً آخر للتاريخ. ويرى معظم الأوكرونيين (اللازمانيين) أن التاريخ لا ينجم عن النزاعات وحدها بين كتل اجتماعية متصارعة، بل عن حركة التقدم المتواصلة، ويمكن للنخب أن توجّه هذا التقدم. وعلى النخب، أي العلماء، أن يعقلنوا الجمهور ويقنعوه ـ أو يجبروه، لِمَ لا ـ بصحة قناعاتهم. إذن هذا التاريخ هو جوهرياً تاريخ التقنية وتأثيراتها على إنسانية البشر. وبهذا المعنى، ليس مدهشاً أبداً أن يكون نقد الآلية (Machinisme) قاسياً مثل مدحها. فالقائلون بـ «الكل

التقني» هم أيضاً محاربون وغالباً موهوبون مثل المندّدين بأضرار التقدم، من معارضي التقنية. وتكون فلسفة القرن العشرين موسومة بمسألة حياد التقنية، التي يستنكرها مارتين هيدغر، إرنست جونغر أو أيضاً جاك إلّول وبرنار شاربونو. لم تعد المسألة «مَن يصنع التاريخ؟» بل «لماذا هو هذا التاريخ الفلاني؟». إن الحب هو ترياق «الكل التقني» كما هو علاج لـ «كل الدولة». فالمطلوب هو التخلص من شعور فردي لا يقبل الخضوع اجتماعياً للرقابة، يمزج الرغبة والمتخيل معاً. فالحب يصل إدوارد بلاّمي، غابرييل تارد أو أيضاً دانييل هاليڤي، وكذلك لاحقاً جورج أورويل في 1984، إلى شطب الآلة الاجتماعية التي توحّد أزياء الأفراد كما تسجم السلوكات. إن الحب يلوّن الرمادية بألوانه الألف المتقدة بنيران الأهواء والفوضى. ويبدو أن غابرييل تارد يقول لنا إن الخيال غير اللائق، في نهاية الأمر، لأفراد متمردين هو الذي يجعل شيئاً ما يتقدم، شيئاً ما يدعى «تاريخ»، وحتى عندما يُعلن هاجس النظام، لا بد من الفوضى لتأمين صعوده. كما نجد هذا الأمر أيضاً عند دانييل هاليڤي وعند زولا على السواء، زولا العمل. والحال، ماذا يمكننا أن ننتظر من توقّع، من رؤية مستقبلية، إذا لم يكن التاريخ نهراً طويلاً هادئاً؟

دني دِ روجمون (1906ـ 1985)، بروتستانتي سويسري، شخصاني وفدرالي، نشر سنة 1948 «مبحث حول

المستقبل» (استرجعه سنة 1977 في المستقبل هو شغلكم) يندّد فيه بفقر الطوباويات على صعيد الإرهاصات ويدشّن سلسلة تأملات في الممكنات، الخافية إلى هذا الحد أو ذاك، التي ينطوي الحاضر عليها. بعد بضع سنوات، عمَّم الفيلسوف غاستون برجيه (1896ـ 1960) مصطلح «Prospective» («في العلوم الإنسانية والتوقعات»، مجلة العالمين، *Revue des deux mondes*، 1/ 2/ 1957)، وهو مصطلح مولَّد يبيّن، بنظر إتبامبل، الانتصار البائس «للفرنجلية»، والذي سينتقده برنار كازي (*Futuribles*, no. 226, 1997) مقترحاً تأصيلاً للمصطلح، الذي يبدو أن ظهوره الأول في الفرنسية كان في قصيدة لفرانسوا ڤيّيون، عنوانها *Le lais au petit testament*، المحسرة أو الوصية الصغيرة، (في البيت 290، حيث يقول: «L'estimative, par quoi perspective nous vient», 1456).

في أثناء ذلك، ابتكر أوسيب ك. فاشتهايم مصطلح «futurologie»، الذي سيعارضه برتران جوڤنيل (1903ـ 1987) بمصطلح «Futuribles»، فيما كان المستقبليون الأميركيون (هرمان كاهن وآلڤين توفلر) يرسمون نطاقات القرن الواحد والعشرين، خلافاً لدني دِ روجمون، لا يرى غاستون برجيه أن الحاضر يحبل بالمستقبل، بمستقبل منطوٍ في الحاضر، مستقبل كله احتمالات، لا، فهو يفكر أن المستقبل

ينجم عن أعمالنا الحاضرة، الإرادية أو غير الإرادية. وستكون هذه المسيرة مسيرة الفيلسوف الألماني هانز جوناس الذي يرى أن كل عمل بشري راهن ستكون له بالضرورة نتائج في المستقبل، ستكون له تأثيرات لا نعود من الآن فصاعداً نتحمل مسؤوليتها (يعود كتابه *Das Princip Verantwortung* إلى 1979، وترجمته الفرنسية إلى 1990). عندها يجب أن يكون كل قرار موضع تقويم مستقبلي على صعيد الأجيال القادمة آخذين بعين الاعتبار تطورات النظام البيئي.

صفوة القول إن اللازمان يتغير تغييراً جذرياً: فهو يعتمد، بكلام روائي نسبياً، يروي تصوراً استباقياً لـ «مجتمع مثالي»، نبرة «الحكيم» الذي يرى أن كل مقترح، كل مطلب يوظف الحاضر في مستقبله. ويغدو من الصعب على المرء، أكثر فأكثر، أن يكون لازمانياً (أوكرونياً) اللهمَّ إلاّ إذا جمع بين الخيال والمَثَل، على غرار غابرييل تارد. فما يُحسَب حسابه لم يعد احتمال الرسالة بل تأويلها. والتأويل يمكنه، في نهاية الأمر، أن يعشّش في سطور الحكاية. لكن مع السينما والڤيديو وخصوصاً مع المعلوماتية، فقد المكتوب قوته، إذ إن صورة رقمية ثلاثية الأبعاد توحي من التخيل أكثر بكثير من وصف مجازي ممتاز. ربما يكون هناك لازمان احتمالي للازمانيات يجب تحقيقها على النت (Net) بطريقة جماعية

وتفاعلية، مع العلم أيضاً أن تعددية الأنترنوت (Internautes) لا تضمن البتة ظهور سوبر ـ ديمقراطية (Cyber-Démocratic) مشتركة.

محاكمة للطوبيا، في مطلع القرن الواحد والعشرين هذا؟ هناك تصورات ساذجة هائلة في مواجهة «علم بلا وعي»، يجعل التلاعبات الجينية ممكنة، ويجعل ممكناً تصنيع خلايا مستنسخة، وكذلك نقل الأعضاء وزرعها، والحبل المصنع والرحم الاصطناعي، النسالة (تحسين النسل) والموت الرحيم، العدوى الميكروبية، وماذا أيضاً؟ إن هذه السيناريوهات الكارثية لا تنتمي فقط إلى العلم الخيالي ولا تغذّي فقط طوبيا علموية معينة، بل تنطوي على بعض الحقيقة، لذا يتعين على المواطن أن يكون حذراً، يقظاً، لأن التقدم العلمي إذا كان يحمل حصته من المنافع (بعض الأدوية، بعض التقنيات الصحية، تحسن في وسائل التواصل والمواصلات، إلخ)، فهو يعرّض أيضاً للخطر إنسانية البشر ويجتثّ بلا رحمة عدة أنظمة بيئية، كما يتهدّد الحي وإمكانات تجدّده وبقائه. فلا يتعلق الأمر بـ «عالِم مجنون» يجلب بهذيانه دمارات لا يمكن تصليحها، بل يتعلق بالتأثير المعروف جداً لـ «مُطلق الجن»، «Apprenti sorcier» الذي يظن أنه يفعل خيراً فيُطلق تقنية لا يتحكم بها وترتد عليه.

بهذا المعنى، ستهتم طوبيا القرن الواحد والعشرين في

المقام الأول بعلم البيئة وبإمكانية إقامة البشر على وجه الأرض. إن كل ذلك، من التربية وحقوق الأطفال ومساواة الرجل/المرأة والتفتح الجنسي وخفض وقت العمل بمكننة المهام، وإمكان عيش الإنسان حسب إيقاعاته ورغباته الخاصة، سيظل على جدول الأعمال، ولكنه سيكون كله موحداً بالإيكوتوبيا (طوبيا البيئة). لكن يبقى على كل قارىء أن يبتكر طوبيا البيئة وأن يعيشها!

معالم بيبليوغرافية

Références par utopistes
Thomas More

Parmi les traductions françaises existantes, celle d'André Prévost fait l'unanimité, c'est par conséquent celle que j'ai utilisée dans cet essai, d'autant plus que ses notes et ses commentaires sont d'une incroyable érudition: *L'Utopie de Thomas More,* par André Prévost, préface de Maurice Schumann, Paris, Mame, 1978. Le texte latin a été édité par Marie Delcourt dans *L'Utopie ou le traité de la meilleure forme de gourvernement,* par Thomas More, Cenève, Librairie Droz, 1942. Il est difficile de se faire une opinion des nombreuses biographies souvent hagiographiques, néanmoins je sélectionne les suivantes par ordre chronologique:

Thomas More et son époque, par W.J. Walter, traduit de l'anglais par Auguste Savagner, suivi d'une analyse de *L'Utopie* de Thomas More, Paris, Mame, 1860.

Essai sur la langue de sir Thomas More d'après ses œuvres

anglaises, par Joseph Delcourt, Paris, Didier, 1914.

Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance, par Émile Dermenghem, Paris, Plon, 1927.

Le Bienheureux Thomas More (1478-1535), par Henri Bremond, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et fils éditeurs, 1930, première édition 1904.

«Les Langues imaginaires dans le voyage utopique. Un précurseur: Thomas More», par E. Pons, *Revue de littérature Comparée,* vol. X, 1930, pp. 589-607.

Thomas More, par Daniel Sargent, traduit de l'anglais par Maurice Rouneau, Paris, Desclée de Brouwer, 1933.

More's Utopia. *The Biography an Idea*, par John H. Hexter, Princeton, Princeton University Press, 1952; réédition, New York, Harper Torchbooks, 1965.

Thomas More et la crise de la pensée européenne, par André Prévost, Paris, Mame, 1969.

Thomas More et la Bible. La place des livres saints dans son apologétique et sa spiritualité, par Germain Marc'hadour, Paris, Vrin, 1969.

Le Sixième Continent. L'Utopie *de Thomas More. Nouvel espace épistémologique,* par Nicole Morgan, Paris, Vrin, 1995.

«Thomas More et l'utopie», par Nestor Capdevila, *Revue de métaphysique et de morale*, no. 2, 1998, pp. 205-218.

Tommaso Campanella

La Cité du soleil, introduction, édition et notes par Luigi

Firpo, traduit de l'italien par Arnaud Tripet, Genève, Librairie Droz, 1972. On lira également, de Paul Lafargue, «Campanella. Étude critique sur sa vie et sur la *Cité du soleil», Le Devenir social,* 1895, no. 4-6, et Benedetto Croce, *Matérialisme historique et économie marxiste,* Genève, Slatkine, 1981, pp. 131-273.

Robert Owen

Parmi les nombreux discours qu'il prononce et publie, ses articles dans la presse, sa riche correspondance, ses livres, il n'est guère commode d'en trouver un qui synthétise l'ensemble. Je conseille *The Life of Robert Owen by Myself,* avec une introduction de M. Beer, Londres, G. Belle 8; Son, 1920. En français: *Le Livre du nouveau monde moral, contenant le système social rationnel basé sur les lois de la nature humaine par Robert Owen* (abrégé et traduit de l'anglais par T.W. Thornton, Paris, Paulin, 1847) et *Textes choisis* et introduits par A.L., Morton (traduits de l'anglais par Paul Meier, Paris, Éditions sociales, 1964). Sur sa vie et son œuvre, par ordre chronologique:

Robert Owen 1771-1858, par Edouard Dolléans, avant-propos d'Emile Faguet, Paris, Félix Alcan, 1907.

Robert Owen, par Maurice Dommanget, Paris, Société universitaire d'éditions et de librairie, 1957.

«Owénisme et utopies françaises», par Henri Desroche, *Archives internationales de sociologie de la coopération,* no. 30, 1971.

Robert Owen. Socialiste utopique 1771-1858, par Serge Dupuis, Paris, Éditions du CNRS, 1991.

Les Socialistes et la ville. Grande-Bretagne, France, 1820-1850, par Frédéric Moret, Lyon, ENS Éditions, 1999.

«De New Harmony aux cité-jardins», par Frédéric Moret, *Urbanisme,* no. 336, mai-juin 2004, pp. 41-45.

Charles Fourier et les fouriéristes

(Œuvres complètes, avec une introduction de Simone Debout-Oleszkiewicz, 12 volumes, Paris, Anthropos, 1966-1968.

Le Nouveau Monde amoureux, établissement, notes et introduction par Silmone Debout-Oleszkiewicz, Paris, Anthropos, 1967.

Le Nouveau Monde industriel et sociétaire, ou Invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées, par Charles Fourier, Paris, réédition Flammarion, préface de Michel Butor, 1973.

Vers la liberté en amour, par Charles Fourier, textes choisis et présentés par Daniel Guérin, Paris, Gallimard, 1975.

Charles Fourier, par Albert Lafontaine, Paris, Bloud & Cie, 1911.

Fourier, précurseur de la coopération, par Charles Gide, Association pour l'enseignement de la coopération, 1924.

Victor Considerant. Sa vie, son œuvre, par Maurice Dom-

manget, Paris, Éditions sociales internationnales, 1929.

Fourier et le socialisme, par A. Pinloche, Paris, Félix Alcan, 1933.

Les Fouriéristes et les luttes révolutionnaires de 1848 à 1851, par Félix Armand, Paris, PUF, 1948.

Les Cahiers manuscrits de Fourier. Étude historique et inventaire raisonné, par Émile Poulat, Paris, Minuit, 1957.

«L'emploi des citations bibliques dans l'œuvre de Charles Fourier», par Nicholas V. Riasanovsky, *Archives de sociologie des religions,* no. 20, 1965, pp. 31-43.

Fourier, par André Vergez, Paris, PUF, 1969.

Charles Fourier ou la contestation globale, par René Schérer, Paris, Seghers, 1970.

Actualités de Fourier, sous la direction d'Henri Lefebvre, Paris, Anthropos, 1975.

Les Temps de prophètes, par Paul Bénichou, Paris, Gallimard, 1977.

«Charles Fourier et la polygamie», *Les Libérateurs de l'amour,* par Alexandrian, Paris, Seuil, 1977, pp. 126-159.

L'Actualité de Fourier, de l'utopie au fouriérisme appliqué, par Jacques Debû-Bridel, Paris, France-Empire, 1978.

L'Utopie de Charles Fourier, par Simone Debout, Paris, Payot, 1978.

Vie de Charles Fourier, par Émile Lehouck, Paris, Denoël/Gonthier, 1978.

Description du Phalanstère et considérations sociales sur l'architectonique (1834 et 1845), par Victor Considerant, Paris, Guy Durier éditeur, 1979.

Fourier. Le visionnaire et son monde, par Jonathan Beecher, traduit de l'anglais par Hélène Perrin et Pierre-Yves Pétillon, Paris, Fayard, 1993 (édition originale, 1986).

«Du Phalanstère fouriériste à l'humanisphère de Dejacque. Ascensions parallèles vers le règne de l'Harmonie», par Nicole Riffaut-Perrot, *Cahiers Charles Fourier,* no. 2, 1991, pp. 33-46.

«Le Phalanstère de Scaieni en Valachie», par Dan Derindei, *Cahiers Charles Fourier,* no. 2, 1991, pp. 69-80.

Un falansterio a New York. L'Unitary Household (1858-1860) e il riformismo prebellico americano, par Luisa Cetti, Palerme, Sellerio editore, 1992.

Parole de providence (1834), par Clarisse Vigoureux, preface de Jean-Claude Dubos, Seyssel, Champ-Vallon, 1993.

«Un prélude brésilien à l'expérience de Réunion? Le Phalanstère du Sai, 1841-1843», par Antonio Carlos Güttler, *Cahiers Charles Fourier,* no. 4, 1993, pp. 3-12.

«Les fouriéristes au Texas, du rêve à la réalité», par Bruno Verlet, *Cahiers Charles Fourier,* no. 4, 1993, pp. 80-101.

Victor Considerant 1808-1893, le cœur et la raison, par Michel Vernus, Dole, Canevas Éditeur, 1993.

«The americanization of Utopia: fourierism and the dilemma of utopian dissent in the United States», par Carl J. Guarneri, *Utopian Studies,* vol. 5, no. 1, 1995, pp. 72-88.

Charles Fourier ou la contestation globale, par René Schérer, Biarritz, Séguier, 1996.

Paris en l'an 2000 (1869), par Tony Moilin, préface de Maurice Moissonnier, Lyon, Aléas, 1998.

«Charles Fourier et Charles Gide: quelle filiation?», par Frédéric Rognon, *Études théologiques et religieuses,* no. 1, 2004, pp. 19-35.

André Godin

Solutions sociales (1871), par André Godin réédition, Quimperlé, La Gigitale, 1979.

La Richesse au service du peuple. Le Familistère de Guise (1874), par André Godin, Paris, réédition Guy Durier éditeur, 1979.

Le Familistère Godin à Guise. Habiter l'Utopie, sous la direction de Thierry Paquot, Paris, Les Éditions de la Villette, 1982, seconde édition en 1998 avec une preface de Jean-Paul Flamand, trosième édition augmentée avec Marc Bédarida, 2004.

Godin et le Familistère de Guise, par Guy Delabre et Jean-Marie Gautier, Vervins, Centre de documentation de la Thiérache, 1983.

Vers une République du travail. J.B.A. Godin 1817-1888, anthologie réalisée par Guy Delabre et Jean-Marie Gautier, préface d'Henri Desroche, Paris, Les Éditions de la Villette, 1988, seconde édition augmentée, avec une nouvelle préface de Jean-Paul Flamand, 2000.

Marie Moret et l'éducation au XIXe siècle, Symposium Guise-16 novembre 1996, Presses Universitaires de Reims, 1998.

Saint-Simon

Œuvres choisis du comte de Saint-Simon, précédées d'un essai sur sa doctrine, Bruxelles, Fr. van Meenen et Cie, 1859, 3 volumes.

Le Nouveau Christianisme et les écrits sur la religion, d'Henri de Saint-Simon, textes choisis et présentés par Henri Desroche, «Genèse et structure du nouveau christianisme saint-simonien», Paris, Seuil, 1969.

Souvenirs d'une fille du peuple, ou la saint-simonienne en Égypte (1865), réédition par Lydia Elhadad avec une introduction, Paris, François Maspero, 1978.

L'École saint-simonienne, par Georges Weill, Paris, Félix Alcan, 1906.

Le Socialisme des producteurs, Henri de Saint-Simon, par Maxime Leroy, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1924.

L'Aventure saint-simonienne et les femmes, par Jehan d'Ivray, Paris, Félix Alcan, 1930.

Les Saint-simoniens 1827-1837, par Henry-René d'Allemagne, Paris, Gründ, 1930.

Histoire du saint-simonisme (1825-1864), par Sébastien Charléty, Paris, Paul Hartmann éditeur, 1931 (1re édition, Hachette, 1896).

Prosper Enfantin et les grandes entreprises du XIXe siècle, par Henry-René d'Allemagne, préface de M. Malaper, Paris, Gründ, 1935.

«Michel Chevalier saint-simonien», par Jean-Baptiste Duroselle, *Revue historique,* vol. CVXV, no. 2, pp. 233-266.

«La notion de travail chez Saint-Simon et Fourier», par Jean Dautry, *Journal de psychologie normale et pathologique,* no. 1, 1962, pp. 176-199.

Enfantin, le prophète aux sept visages, par Jean-Pierre Alem, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1963.

Michel Chevalier économiste saint-simonien, par Jean Walch, Paris, Vrin, 1975.

L'Épopée saint-simonienne. Saint-Simon, Enfantin et leur disciple Alexis Petit. De Suez au pays de George Sand, par Bernard Jouve, Paris, Guénégaud, 2001.

Les Saint-simoniens. Raison, imaginaire et utopie, par Antoine Picon, Paris, Belin, 2002.

«Le Paris des saint-simoniens», par Antoine Picon, *Urbanisme,* no. 336, mai-juin 2004, pp. 46-47.

Le Vocabulaire de Saint-Simon, par Pierre Musso, Paris, Ellipses, 2005.

Saint-Simon ou l'anti-Marx. Figures du saint-simonisme français, XIX^{e}-XX^{e} siècles, par Christophe Prochasson, Paris, Perrin, 2005.

Le Religion du monde industriel. Analyse de la pensée de Saint-Simon, par Pierre Musso, La Tour-d'Aigues, L'Aube, 2006.

Étienne Cabet

Voyage en Iscarie, par M. Cabet, Au Bureau du populaire, 1845.

«Genèse de l'Icarie écrite», par Henri Desroche, introduction à la réédition du *Voyage en Icarie* d'Étienne Cabet, Paris, Anthropos, 1970.

Icarie et son fondateur. Contribution à l'étude du socialisme expérimental, par Jules Prudhommeaux, Édouard Cornély & Cie, 1907, réédition par Slatkine-Megariotis Reprints, Genève, 1977.

Louis Blanc, Vidal, Pecqueur, Cabet, par Paul Louis, Librairie de l'Humanité, 1922.

Voyage en Icarie, par Rude Fernand, Paris, PUF, 1952.

Partons pour Icarie. Des Français en Utopie: une société idéale aux États-Unis en 1849, par Claude Francis et Fernande Gontier, Paris, Librairie académique Perrin, 1983.

Étienne Cabet (1788-1856), une propagande républicaine, par François Fourn, Villeneuve-d'Asq, Presses universitaires du Septentrion, 1998.

Edward Bellamy

Cent ans après, par Edward Bellamy, traduit de l'anglais par Paul Rey, éditions Dentu, 1891.

Edward Bellamy Abroad. An American Prophet's Influence, par S.E. Bowman, New York, New College & University Press, 1962.

La Genèse de l'esprit de révolte dans le roman américain 1875-1915, par Marianne Debouzy, Paris, Minard, 1968.

«L'an 2000 d'Edward Bellamy: rêve ou cauchemar?» par Raymond Trousson, *Urbanisme,* no. 336, mai-juin 2004, pp. 48-52.

William Morris

Nouvelles de nulle part (1890) par William Morris, introduction et traduction par Paul Meier, Paris, Éditions sociales, 1961.

Contre l'art d'élite, avant-propos de Jean Gattégno, traduit de l'anglais par Jean-Pierre Richard, Paris, hermann, 1985.

L'Âge de l'ersatz et autres textes contre la civilisation moderne, textes choisis, traduits et présentés par Olivier Barancy, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances, 1996.

La Pensée utopique de William Morris, par Paul Meier, Paris, Éditions sociales, 1972.

Ouvrages généraus sur l'utopie

Deux «usuels» de qualité

Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science-fiction, par Pierre Versins, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1972, seconce édition 1984.

Cictionary of Literary Utopias, édité par Vita Fortunati et Raymond Trousson, Paris, Honoré Champion, 2000.

Ouvrages et articles utilisé dans le corps du texte, par ordre alphabétique

Andrès B. et Desjardins N. (dir.) (2001), *Utopies en Canada (1545-1845), Textes et Imaginaires,* no. 3.

Baczko B. (1978), *Lumières de l'utopie,* Paris, Payot.

Bastide R. (1970), «Mythes et utopies», *Le Prochain et le Lointain,* Paris, Cujas.

Bloch E. (1964), *Thomas Münzer théologien de la révolution,* traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Paris, René Julliard.

- (1977), *L'Esprit de l'utopie. Version de 1923 revue et modifiée,* traduit de l'allemand par Anne-Marie Lang et Catherne Piron-Audard, Paris, Gallimard.

Catteau J. (1973), «Du palais de cristal à l'âge d'or, ou les avatars de l'utopie», *Les Cahiers de l'Herne,* no. 24.

Cauville J. et Zupancic M. (1997), *Réécriture des mythes: l'utopie au féminin,* Amsterdam/Atlanta, Rodopi.

Cazes B. (1986), *Histoire des futurs. Les figures de l'avenir de Saint-Augustin au XXIe siècle,* Paris, Seghers.

Chesneaux J. (1968), «Les traditions égalitaires et utopiques en Orient», *Diogène,* no. 62, mars-avril, pp. 87-115.

Chirpaz F. (1999), *Raison et déraison de l'utopie,* Paris, L'Harmattan.

Choay F. (1980), *La Règle et le Modèle. Sur la théorie de l'architecture et de l'urbanisme,* Paris, Seuil, seconde édition revue et augmentée, 1996.

- (2006), «L'utopie et le statu anthropologique de l'espace édifié», *Pour une anthropologie de l'espace,* Paris, Seuil. Première édition, moins développée, «Utopia and the anthropological status of built space», *in* Shaik M. van et Màcel O. (dir.), *Exit Utopia. Architectural Provocations 1956-1976,* Delft/Prestel, IHAAU-TU.

Clavel M. (1984), «La haine de l'utopie», *Cahiers internationaux de sociologie,* vol. LXXVII, pp. 361-382.

Cohen-Safir C. (2000), *Cartographie du féminin dans l'utopie. De l'Europe à l'Amérique,* Paris, L'Harmattan.

Cooper-Richet D. et Pluet-Despatin J. (1985), *L'Exercice du bonheur, ou comment Victor Coissac cultiva l'utopie entre les deux guerres dans sa communauté de l'Integrale,* Seyssel, Champ-Vallon.

Creag R. (1978), *Laboratoires de l'utopie. Les communautés libertaires aux États-Unis,* Paris, Payot.

Delumeau J. (1992-1995), *Une histoire du paradis,* tome 1, *Le Jardin des délices,* tome 2, *Mille Ans de bonheur,* Paris, Fayard.

Desanti D. (1970), *Les Socialistes et l'utopie,* Paris, Payot.

Desroche H. (1965), *Socialismes et sociologie religieuse,* Paris, Cujas (le texte de Friedrich Engels est traduit avec G. Dunstheimer et M.-L. Letendre).

- (1969), *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne,* La Haye, Mouton.

- (1972), *Les Dieux rêvés. Théisme et athéisme en utopie,* Paris, Desclée de Brouwer.

- (1975), *La Société festive. Du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiqués,* Paris, Seuil.

- (1976), *Le Projet coopératif. Son utopie et sa pratique. Ses appareils et ses réseaux. Ses espérances et ses deconvenues,* Paris, Les Éditions ouvrières.

- (1991), «Humanismes et utopies», *Histoire des mœurs,* Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», tome III.

- (1992), *Mémoire d'un faiseur de livres,* entretiens et correspondances avec Thierry Paquot, Paris, Lieu commun.

Dilas Y., Gervereau L. et Paquot T. (1994), *Rêver demain. Utopies, science-fiction, cités idéales,* Paris, Éditions Alternatives.

Dilas-Rocherieux Y. (2000), *L'Utopie ou la mémoire du futur. De Thomas More à Lénine, Le rêve éternel d'une autre société,* Paris, Robert Laffont.

Dommanget M. (1970), *Les Grands Socialistes et l'éducation: de Platon à Lénine,* Paris, Armand Colin.

Drouin-Hans A.-M. (2004), *Éducation et Utopies,* Paris, Vrin.

Duveau G. (1961), *Sociologie de l'utopie,* Paris, PUF.

Engels F. (1973), *Socialisme utopique et socialisme scientifique,* Paris, Éditions sociales.

Flamand G. (1932), *Les idées politiques et sociales de Fenelon,* Imprimerie française de l'édition.

Fiorato A.C. (1992), *La Cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'âge baroque,* anthologie avec des textes de Doni, Patrizi, Agostini, Campanella et Zuccolo, Paris, Quai Voltaire.

Fitting P. (1993), «What is utopian film? An introductory taxonomy», *Utopian Studies,* vol. 4, no. 2, pp. 1-17 et pp. 18-25.

Francis R. (1997), *Transcendental Utopias. Individual and Community at Brook Farm, Fruitlands and Walden,* Ithaca/Londres, Cornell University Press.

Freund J. (1978), *Utopie et Violence,* Paris, Marcel Rivière.

Fuller R.B. (1970), *Utopia or Oblivion. The Prospects for Humanity,* avec une introduction de Stephen Mullin, Harmonds-worth, Penguin Books.

Funke H.-G. (1988), «L'évolution sémantique de la notion *d'utopie* en français», *in* Hudde H. et Kuon P. (dir.), *De l'Utopie à l'Uchronie. Formes, significations, fonctions*, actes du colloque d'Erlangen (16-18 octobre 1986), Tübingen, Gunter Narr Verlag.

Gorz A. (2003), *L'Immatériel. Connaissance, valeur et capital,* Paris, Galilée.

Grenier H. (1989), «Uchronie et utopie chez Renouvier», *Corpus,* no. 10, p. 171 et suiv.

Guarneri C. (1991), *The Utopian Alternative: Fourierism in Nineteenth Century America,* Ithaca, Cornell University Press.

Hayden D. (1976), *Seven American Utopias. The Architecture of Communitarian Socialism, 1790-1975,* Cambridge, MIT Press.

- (1978), «Two utopian feminists and their campaigns for kitchenless houses», *Signs,* vol. 4, no. 2, Chicago, The University Press of Chicago, The University Press of Chicago, pp. 274-290.

Heller L. et Niqueux M. (1995), *Histoire de l'utopie en Russie,* Paris, PUF.

Klein R. (1963), «L'urbanisme utopique de Filarete à Valentin Andrae», *Les Utopies à la Renaissance,* Bruxelles, Presses universitaires de Bruxelles/Paris, PUF.

Lafargue P. (1880), *Le Droit à la paresse,* avec une introduction de Maurise Dommanget, Paris, François Maspero, 1972.

Le Dœuff M. (1983), «Utopies scolaires», *Revue de métaphysique et de morale,* no. 2, avril-juin.

Lichtenberger A. (1898), *Le Socialisme utopique. Études sur quelques précurseurs inconnus du socialisme,* réédition Lausanne, Slakine reprints, 1978.

Lubac H. de (1981), *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore,* tome 1, *De Joachim à Schelling,* tome 2, *De Saint-Simon à nos jours,* Paris, P. Lethielleux.

Mannheim K. (1956), *Idéologie et Utopie,* préface de Louis Wirth, traduit de l'anglais par Pauline Rollet, Paris, MSH (édition originale, 1952).

Marin L. (1971), *Utopiques: jeux d'espaces,* Paris, Minuit.

Mellor A. (1982), «On feminist utopias», *Women's Studies,* vol. IX, no. 3, pp. 241-262.

Meyerson M. (1965), «Utopian traditions and the planning of cities», *Daedalus,* no. 90, pp. 180-193.

Moreau P.-F. (1982), *Le Récit utopique. Droit naturel et roman de l'État,* Paris, PUF.

Morton A.L. (1964), *L'Utopie anglaise,* traduit de l'anglais par Jean Vaché, Paris, Fronçois Maspero (édition originale, 1952).

Mouy P. (1927), *L'Idée de progrès dans la philosophie de Renouvier,* Paris, Vrin.

Mucchielli R. (1960), *Le Mythe de la cité idéale,* Paris, PUF, «Bibliothèque de philosophie contemporaine».

Muncy R.L. (1973), *Sex and Marriage in Utopian Communities Nineteenth-Century America,* Bloomington, Indi-

ana University Press, seconde édition en 1974, Penguin Books.

Mumford L. (1922), *The Story of Utopias,* New York, Boni and Liveright.

Norton C. (1875), *The Communistic Societies of the United States*, réédition, New York, Hillary House Publishers, 1961.

Paquot T. (1996), *L'Utopie ou l'idéal piégé,* Paris, Hatier (traductions: Italie, Grèce, Corée, Brésil, Portugal, Turquie).

- (1998)0, «Rêver ou fabriquer la ville», *Projet,* no. 253, pp. 69-76.

- (1999), «La signification politique des uchronies», *Revue française d'histoire des idées politiques,* no. 10. pp. 353-363.

Paquot T. (2001), «Une critique de l'urbanisme moderne», dossier «Debord et l'aventure situationniste», *Magazine littéraire,* no. 399, pp. 51-54.

- (2005), «Science-fiction et utopie», *in* Jousse T. et Paquot T. (dir.), *La Ville au cinéma, encyclopédie,* Paris, Les Cahiers du cinéma.

- (2005), *Éloge du luxe. De l'utilité de l'inutile,* Paris, Bourin (chapitre IV, «Divagation utopiques»).

Parker R.A. (1972), *A Yankee Saint: John Humphrey Noyes and the Oneida Community,* Philadelphie, Porcupine Press.

Pessin A. (2001), *L'Imaginaire utopique aujourd'hui,* Paris, PUF.

Pettfils J.-C. (1982), *La Vie quotidienne des communautés utopistes au XIX^{e} siècle,* Paris, Hachette.

Planhol R. de (1921), *Les Utopistes de l'amour,* Paris, Garnier.

Ragon M. (1963), *Où vivrons-nous demain?* Paris, Robert Laffont.

- (1967), *Les Cités de l'avenir,* Paris, Encyclopédie Planète.

Ricœur P. (1986), *L'Idéologie et l'Utopie,* traduit de l'anglais par Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman, Paris, Seuil, 1997.

Rihs C. (1970), *Les Philosophes utopistes. Le mythe de la cité communautaire en France au XVIII^{e} siècle,* Paris, Marcel Rivière et Cie.

Roudaut J. (1990), *Les Villes imaginaires dans la littérature française. Les douze portes,* Paris, Hatier.

Ruyer R. (1950), *L'Utopie et les utopies,* Paris, PUF.

Schneider J. (2004), «L'utopie de la cité idéale dans l'œuvre architecturale de Claude-Nicolas Lecoux», *in* Le Berre A. (dir.), *De Prométhéa à la machine à vapeur. Cosmogonies et mythes fondateurs à travers le temps et l'espace,* Limoges, PULIM.

Servier J. (19670, *Histoire de l'utopie,* Paris, Gallimard.

Trousson R. (1979), *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique,* Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles.

- (1998), *D'utopie et d'utopistes,* Paris, L'Harmattan.

Vidler A. (1995), *L'Espace des Lumières. Architecture et philosophie de Ledoux à Fourier,* traduit de l'anglais par Catherine Fraixe, Paris, Picard (édition originale, 1987).

Vitaglione D. (1995), *L'Amérique des utopies,* Paris, Encre.

Wright F.L. (1953), *The Future of Architecture,* traduction française par Georges Loudière et Mathilde Bellaigue, introdution de Patrice Goulet, Paris, Les Éditions du Linteau, 2003.

Wunenburger J.-J. (1979), *L'Utopie ou la crise de l'imaginaire,* Paris, Delarge.

- (1998), *Guide des alternatives, France et Belgique,* Monclar de Quercy, Éditions du Fraysse.

Younès C. (2004), «L'âge deux de l'utopie», *Urbanisme,* no. 336, mai-jui, pp. 65-67.

المحتويات